

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav českých dějin

Diplomová práce

Vojtěch Bažant

Vnímání prostoru v českých cestopisech 15. století

Perception of space in Czech travel writing of the 15th century

Praha 2012

vedoucí práce: doc. PhDr. Martin Nejedlý, Dr.

Poděkování

Na tomto místě mohu rád poděkovat doc. PhDr. Martinu Nejedlymu, Dr. za vstřícné a motivující vedení práce, zároveň děkuju Mgr. Jaroslavu Svátkovi, PhD. a Mgr. Pavlu Soukupovi, PhD. za cenné připomínky. Velký dík zaslouží má první čtenářka, Olga Džupová, za jazykové korektury. Rovněž děkuji svým přátelům Petře Rajterové a Marku Fapšovi za mnohé inspirativní podněty. Konečně musím zmínit své rodiče, bez jejichž podpory by tato práce nikdy nevznikla.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze 24. 7. 2012

Vojtěch Bažant

Bibliografický záznam

Bažant, Vojtěch, *Vnímání prostoru v českých cestopisech 15. století*, Praha: Karlova univerzita, Filozofická fakulta, 2012, 107 s. Vedoucí diplomové práce doc. PhDr. Martin Nejedlý, Dr.

Anotace

Práce analyzuje formy literárních reprezentací vnímání prostoru v českých cestopisech 15. století. S ohledem na žánrové zařazení cestopisů a skrze dílčí tematické celky se studie snaží postihnout jednu stranu mentality cestovatelů pozdního středověku. Pojem vnímání prostoru představuje způsoby chápání a vnímání světa kolem sebe. To pomáhá pochopit, jak cestovatelé konfrontovali zažité stereotypy s osobní zkušeností. Práce se zároveň sleduje vztah lidského myšlení a přírody, fenomény, jež mají stejně významný vliv na vytváření kulturní krajiny a formování cestopisného vyprávění o místech.

Annotation

The theses analyses ways of literary representations of perception of space in Czech 15th century travel narratives. With special regard to the genre classification of the travel narratives, this study covers a part of travellers' mentalities in the Late Middle Ages. The concept of perception of space represents the ways of viewing the surrounding world. It helps to understand how travellers confronted social stereotypes with their own experiences. The thesis highlights how relations between natural foundations of the Earth and human thought are construed and shows that both bear the same importance for the shaping of the narration.

Klíčová slova

České cestopisy, 15. století, vnímání prostoru, dějiny mentalit

Key words

Czech travel writings, 15th century, perception of space, history of world-views

Obsah

1. Úvod.....	9
2. Prameny a literatura.....	13
2.1 Teoretická literatura.....	13
2.2 Panoš Jaroslav.....	15
2.3 Václav Šašek z Bířkova.....	18
2.4 Martin Křivoúský.....	21
2.5 Martin Kabátník.....	22
2.6 Jan Hasištejnský z Lobkovic.....	25
3. Problém žánru a intertextualita.....	29
3.1 Forma.....	31
3.2 Obsah.....	33
4. Vnímání prostoru v českých cestopisech 15. století.....	37
4.1 Svět.....	37
4.2 Svatá země.....	47
4.3 Hranice.....	58
4.4 Cesta a cíl.....	68
5. Prostor a vyprávění.....	77
5.1 Cestopisné vyprávění.....	78
5.2 Místa paměti.....	85
6. Závěr.....	95
7. Použitá a citovaná literatura.....	99
7.1 Prameny.....	99
7.2 Sekundární literatura.....	102
7.3 Internet.....	110
8. Přílohy.....	111

1. Úvod

Otázky „Kdo jsme?“ a „Odkud pocházíme?“, nakolik se mohou zdát jako neustále opakovaná klišé, jsou podle mého názoru pro historickou vědu základním stavebním kamenem. Jistě nejsou jediným, zásadního významu nabývají především při vytváření kolektivních identit, které je z části založeno na konstruování dějin očima vlastní současnosti skrze dialog s prameny (jako reprezentací minulosti).¹ Úkolem historika je pak tento dialog veřejnosti nabídnout. Ne však jako dogmatické závěry, spíše otevřením prostoru pro inspiraci dějinami (interpretovanými prameny), pro přemýšlení o sobě samém i o své společnosti ve vztahu k minulým generacím v různých dobách. To neznamená nutný příklon k upřednostňování historismu a tradicionalismu. Jde o jednu z možností, jak se orientovat v čase a prostoru kolem sebe, jak si osvojovat svět (ale i přizpůsobovat se mu) i sebe samého. Tento přístup k dějinám dovolí zrelativizovat individuální postavení ve společnosti i její roli mezi dalšími sociálními skupinami. Nejde tedy pouze o pokus složit střípky minulosti, ale také o vnímání dějin jako součásti vlastního myšlenkového obzoru a inspiraci pro kulturní rozhled. Podle mého názoru není nutné budovat exaktní pravdy o minulosti, abychom ji chápali, a zároveň je možné psát dějiny pro svou vlastní dobu, aniž by se historik zpronevěřil svému řemeslu. Hledme tedy na minulost jako na zdroj psaní dějin a na dějiny jako na prostředek vysvětlování našeho místa ve společnosti a na celém světě, stejně jako na demonstraci vlastní nedokonalosti. Není takový úvod příliš odtržený od tématu práce? Domnívám se, že ne. V tomto zhuštěném odstavci chci čtenáři naznačit, kam se ve své práci ubírám, a navodit atmosféru, která bude provázet i další řádky. Je snad dostatečně zřejmé, že nabízím pouze jeden z mnoha možných pohledů na dějiny.

Použil jsem pojem kolektivní identity. Aristoteles prohlásil, že člověk je tvor společenský. V nenápadném citátu se může skrývat mnoho inspirace. Nejde jen o způsob života člověku vlastní, ale také o jeho myšlení a vnímání světa kolem sebe. Komunikace lidí nutně musí být společným konsenzem. Pokud by každý jednal sám a vytržený ze svého přirozeného okolí, používal by jakýsi „soukromý jazyk“. Jen těžko by rozuměl ostatním a

¹ Třeštík, Dušan, *Mysliť dějiny*, Praha, Litomyšl, 1999, passim. K rozdílu mezi dějinami a minulostí také např. Havelka, Miloš, *Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny „české otázky“ 1895–1989*, Praha, 2001.

naopak, druzí by nerozuměli jemu samotnému.² Takovým způsobem lze uvažovat o jazyce, gestech nebo symbolice. Podobně chápu také kolektivní představy lidí o světě v různých kategoriích – času, prostoru, obrazu „druhých“ nebo víře a zbožnosti a dalších. V tomto smyslu jsou pro mě zcela zásadní inspirací dějiny mentalit.³ Sám jsem si z nich vybral „vnímání prostoru“ jako jednu možnou cestu zkoumání mentalit pozdního středověku.⁴ Pod tímto pojmem chápu jednak nástroje percepce svého okolí (výběr i způsob vnímání ovlivněný společenskými fenomény), jednak nakládání s vjemy (řazení do kategorií známého/neznámého a osvojování si vjemu), jednak reprezentace tohoto procesu (literární, výtvarné či vyprávěné). Postoj člověka vůči jeho životnímu prostoru z historického hlediska může právě napovědět, jakým způsobem člověk v různých epochách vytvářel své místo na zemi a také jak přetvářel prostor v procesu osvojování si světa. V neposlední řadě není zbytečné připomenout, že kritika pramenů z různých úhlů pohledu, stejně jako využívání co nejširší škály pramenné základny nabízí mnohem pestřejší a snadněji uchopitelnou představu o životě v té či oné kapitole dějin člověka.

Jako pramen pro zkoumání kolektivních představ o prostoru pohledem člověka ve středověku jsem zvolil cestopis. Jde o dílo stojící na hranici literárních pramenů. Musím se ptát (a bude to jedna z nejdůležitějších otázek celé práce), jak cestopis balancuje na této hraně mezi faktografickým popisem a literárním vyprávěním. V tomto konkrétním případě je výběr pramenů zúžen na cestopisy české provenience vzniklé v průběhu druhé poloviny 15. století. Tedy v prostředí mísících se vlivů katolictví a utrakvismu a v době, kterou historiografie tradičně chápe jako proces velkých společenských změn a pomalého přechodu od středověku k renesanci. Právě cestopisná tvorba nabízí možnost studovat vnímání prostoru od „konce“.

² V takové mezní situaci by ale žádný skutečný jazyk vůbec nevznikl. Charakteristický je citát Ludwiga Wittgensteina: „*Kdyby nějaký lev mohl mluvit, nebyli bychom s to ho chápat.*“ Filosofická zkoumání, Praha, 1993, str. 284. K tomuto tématu naposledy Searle, John, *Making the Social World*, Oxford, 2010.

³ Shrnující práci je pro období středověku Martin, Hervé, *Mentalités Médiévales. XI^e-XV^e siècle*, Paris, 1996, Týž, *Mentalités Médiévales II. Représentations collectives du XI^e au XV^e siècle*, Paris, 2001. Dějiny mentalit jsou silně tematizovány v tzv. třetí generaci historické školy Annales. V češtině je k této problematice k dispozici například Jiří Spěváček (který se mentalitami zabýval soustavněji v 90. letech 20. století), *Mentality a dějiny mentalit v proměnách evropského myšlení*, in: Sborník Společnosti Přátel Starožitností 4/1996, str. 59–70. Středová, Veronika, *Počátky formování konceptu dějin mentalit v české historiografii*, Praha, 2008; Burke, Peter, *Francouzská revoluce v dějepisectví. Škola Annales (1929–1989)*, Praha, 2004.

⁴ Středověké mentality chápu v pluralitním smyslu, jako kolektivní přístupy ke světu kolem sebe. Ty mají styčné plochy, ale zároveň jsou rozdílné sociálně a časově, do jisté míry i prostorově. Pro různé přístupy k pojmu viz Spěváček, Jiří, *Mentality a dějiny mentalit v proměnách evropského myšlení*, in: Sborník Společnosti Přátel Starožitností 4/1996, str. 59–70.

Ukončené literární dílo, kterým může být také cestopis, je reprezentací svého autora. Přestože středověká literatura byla při svém vzniku pod silným vlivem příslušného žánru, cestopis může nabízet obsahovou jedinečnost a v některých případech i jistou autenticitu způsobenou konkrétními jevy a událostmi zahrnutými do díla. Zároveň jsou to právě cestopisy, v nichž se přirozeně nejčastěji odráží pohled na prostor neznámý, popřípadě pohled zatížený stereotypními představami v konfrontaci s osobní zkušeností. Při tomto pojetí studia takových pramenů je pochopitelné, že výsledkem není rekonstrukce toho, „jak tomu skutečně bylo“, ale zkoumání forem reprezentací představ, jak soudobý člověk přemýšlel a jak chápal svět kolem sebe.

Pět cestopisů pěti různých autorů se teprve v poslední době dočkává jiného než pozitivisticky faktografického zpracování. Nejproslulejším dílem je vyprávění nižšího šlechtice Václava Šaška z Bírkova o cestě na západ od českých zemí vykonané svobodným pánem Lvem z Rožmitálu a na Blatné. Méně známým pramenem je pak cestovní deník panoše Jaroslava, také spojený se zahraniční politikou Jiřího z Poděbrad.⁵ Další tři cestopisy vyprávějí naopak o putování na východ do „Svaté země“ a jejího okolí. Známějšími jsou v tomto případě příběhy Martina Kabátníka⁶ a Jana Hasištejnského z Lobkovic,⁷ v jejich stínu pak stojí kratší podání Martina Bakaláře Křivoústého.⁸ Dodnes neexistuje ve většině případů moderní vydání kritických edicí. Všechny vyjmenované cestopisy podnítily vznik mnoha studií a v odborných kruzích netrpí nezájmem, nicméně z hlediska dějin mentalit zdaleka nejsou badatelsky vyčerpané. Do celkového korpusu jsem nezahrnul další cestopisy podobného charakteru. Vynechávám tedy například cestovní zprávu Gabriela Tetzela, jehož deník popisuje (paralelně s cestopisem Václava Šaška z Bírkova) výpravu Lva z Rožmitálu. Stranou zůstává také cestopis Jindřicha ze Zedlitz, jenž putoval do Svaté země spolu s Janem Hasištejnským z Lobkovic. Koncept těchto pouze „českých“ cestopisů jsem zvolil se záměrem vytvořit co nejkompaktnější korpus pramenů. Zmíněné dva cestopisy by se tak

⁵ Urbánek, Rudolf, *Ve službách Jiříka krále. Deníky panoše Jaroslava a Václava Šaška z Bírkova*, Praha, 1940 (dále jen „Jaroslav“, respektive „Šašek“).

⁶ Prášek, Justin V., *Martina Kabátníka cesta z Čech do Jeruzaléma a Kaira r. 1491–1492*, Praha, 1894. (Dále jen „Kabátník“).

⁷ Strejček, Ferdinand, *Jana Hasištejnského z Lobkovic Putování k svatému hrobu*, Praha, 1902 (dále jen „Hasištejnský“).

⁸ Kolár, Jaroslav, *České znění Cesty do Jeruzaléma Martina Křivoústého*, in: Strahovská knihovna 18-19, Praha, 1984, s. 67-95 (dále jen „Křivoústý“).

pohybovaly na hranici zvoleného konceptu, protože podobných cestopisů je z této doby dochováno větší množství.⁹

Specifickým rysem středověké cestopisné literatury je různorodost a barvitost. Nejasnost žánrového vymezení tohoto neobyčejně oblíbeného literárního proudu mne nutí položit si znovu tuto otázku. To především proto, aby bylo jasnější, nakolik si autor při psaní svých vzpomínek nasadil brýle soudobých literárních trendů. Tato počáteční fáze mi umožní ukázat intertextuální přesah kolektivních představ o světě ovlivňující psaní cestopisu a jejich žánrový charakter.

Z konkrétních výpovědí cestopisců vyplyne hlavní část strukturovaná podle nejdůležitějších a nejčastějších fenoménů, které cestopisy reflektují. Tematické dělení se bude držet několika celků. Pojetí *světa* zahrnuje nejdůležitější dobové trendy v představách o celku, jeho limitech a základních orientačních směrech. Ústředním motivem středověké mentality je pak *Svatá země*, kterou ovšem v tomto konceptu řadím na druhé místo, především abych dosáhl uchopitelnějšího schématu z hlediska dnešního čtenáře. Třetím větším celkem je pak téma *hranic*, tedy chápání překročení hranice jak symbolicky, tak konkrétněji (například geopoliticky). Vztah *cesty* samotné a jejího *cíle* naznačuje také individuálnější motivace a ovlivnění autorů.

Posledním velkým oddílem se vrátím v úvahách zpět k předešlým kapitolám ve světle teorie vyprávění. Pod pojmenováním *Prostor a vyprávění* se skrývá snaha objasnit funkci prostoru ve vztahu k vyprávění. Je (neznámý) prostor katalyzátorem narace? Nebo je základem příběh, který ovlivňuje vnímání prostoru? Důležitou částí tohoto tázání jsou souvislosti mezi vyprávěním a osvojováním neznámé krajiny. Domnívám se, že příběhy hrají zcela specifickou roli při poznávání neznámého. Toto na první pohled možná banální konstatování se budu snažit ověřit a vysvětlit jeho význam v širších a chronologicky starších kontextech, které mohly být (i v pozměněných formách) předávány v průběhu věků. Neméně prostoru v této kapitole věnuji vztahu autora a čtenáře, protože texty, s nimiž pracuji, jsou více či méně literárně stylizovanou reprezentací vnímání prostoru, a je tedy nutné zohlednit, s jakými vyprávěcími strategiemi byly cestopisy sepsány.

⁹ Tedy cestopisy, jejichž autoři jsou pevně spojeni s česko-německým kulturním prostředím českých zemí. Zároveň jde o cestopisy, které byly ve středověku napsány česky (původní český text Šaškova cestopisu se nedochoval, Martin Křivoúský sám svůj latinsky psaný cestopis přeložil i do češtiny).

2. Prameny a literatura

Tato část práce má za úkol představit zkoumané prameny a ukázat, jakým způsobem na ně nahlížela historiografická produkce. Zdůrazním také teoretické práce, které tvořily základní východiska bádání. A to jak ty, které se dotýkají historické vědy, tak ty, jež mají interdisciplinární přesah, studie z lingvistiky, literárních dějin nebo sociologie, které se týkají vymezeného tématu práce.

Kapitola ovšem není pouhým shrnutím, zároveň je také výběrem. Zdůrazňuji tímto ty fenomény a události dobového kontextu, jež jsou relevantní pro další interpretace textů ve smyslu zvoleného tématu. Nejde tedy o vyčerpávající přehled, ale o zachycení důležitých tendencí, které jsou relevantní pro dalším studium. Tento oddíl shrnuje na jedné straně informace kolem jednoho každého pramene, tj. jednotlivých cestopisů a jejich autorů, na straně druhé pak obecnou literaturu, a to zejména teoretického charakteru.

2.1 Teoretická literatura

Dějiny mentalit jsou spojené především s tzv. *Třetí generací školy Annales*, ale v historiografii mají starší kořeny. Koncepty *kolektivních reprezentací* Marca Blocha, *mentální výbavy* Luciena Febvra, ale i *struktur* Františka Kutnara vznikaly díky interdisciplinárním inspiracím sociologií počínaje, přes jazykovědné obory u geografie konče.¹⁰ Základním východiskem je pro mne pojetí středověkých mentalit Arona Jakovleviče Gureviče. Jeho *Kategorie středověké kultury*¹¹ vnímají středověk jako specifickou epochu. Lidé se řídili podle vlastních hodnotových žebříčků, jejich názory a vnímání světa mělo zcela odlišný charakter. V potřebě synchronního studia středověku se vlastně shoduje s postmodernistickými teoriemi Dušana Třeštíka, který varuje před pojetím dějin jako

¹⁰ Přehledně Burke, Peter, *Francouzská revoluce v dějepisectví*, Praha, 2004; Středová, Veronika, *Počátky formování dějiny mentalit v české historiografii*, Praha, 2008.

¹¹ Gurevič, Aron J., *Kategorie středověké kultury*, Praha, 1978.

lineárního pozitivního vývoje a před historickým evolucionismem, na jehož vrcholu by měla stát současná civilizace jako ta nejdokonalejší forma společnosti.¹² *Mentální výbava* představuje dobové soubory představ a literárních konvencí, jež jsou základním principem pro pochopení cestopisů jako projevů soudobého vnímání světa. Dějiny mentalit jsou dnes historiografickou subdisciplínou s širokou teoretickou základnou, přestože nejsou přesně vymezené, což ani není dobře možné; mentality jsou totiž vztahová kategorie, která nemůže být objektivně popsána sama o sobě.¹³ Vnímání prostoru jako specifický přístup je rozvinutou metodou studia pramenů.¹⁴

Pro dějiny mentalit je důležité studium literatury příbuzných oborů. Jelikož pracuji s narativními a literárními prameny, jsou pro mne zásadní některé lingvistické a literárněvědné studie. Walter Ong se věnoval problému gramotnosti, která je ve středověku ožehavým tématem. Jeho kniha *Technologizace slova*¹⁵ analyzuje myšlení lidí tzv. primárně orálních společností, tj. těch, které nepřišly do kontaktu s písmem, ale i těch, u nichž nedošlo ke zvnitřnění psané kultury. Inspirativní pro mne byly rovněž teorie Edwarda Saída, profesora anglické a srovnávací literatury. Dnes už klasické dílo *Orientalismus*¹⁶ je věnováno orientalistice mimo jiné ve smyslu foucaultovských kategorií vědění a moci. Přestože těžištěm jeho studie je orientalistická věda od 18. století, prostor dává i starším tradicím evropských přístupů k východu.

Z oblasti sociologie pro mě má velký interdisciplinární význam studie francouzského sociologa Maurice Halbwachse *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte*. Halbwachs, štrasburský kolega Blocha a Febvra, se dlouhodobě věnoval kolektivní paměti a zde rozebírá biblické tradice a jejich lokalizace v Jeruzalémě a okolí od doby sv. Heleny.¹⁷

¹² Třeštík, Dušan, *Myslití dějiny*, Praha, 1999.

¹³ Martin, Hervé, *Mentalité médiévales I, II*, Paris, 1996, 2001.; Spěváček, Jiří, *Mentality a dějiny mentalit v proměnách evropského myšlení*, in: Sborník Společnosti Přátel Starožitností 4/1996, str. 59–70.

¹⁴ Torre, Angelo, *Un tournant spatial en histoire? Paysages, regards, ressources*, in: Annales. Histoire, science, sociales 63/2008, s. 1127–1144; Cosgrove, Denis, *Landscape and Landschaft*, in: GHI Bulletin 35/2004, str. 57–71; Zumthor, Paul, *La mesure du monde*, Paris, 1993.

¹⁵ Ong, Walter J., *Technologizace slova. Mluvená a psaná řeč*, Praha, 2006.

¹⁶ Said, Edward W., *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*, Praha, 2008.

¹⁷ Halbwachs, *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte*, Paris, 1971; Týž, *Kolektivní paměť*, Praha, 2009.

Značnou pomoc při interpretaci zkoumaných cestopisů mi poskytly také práce kulturních antropologů Victora Turnera, Cliforda Geertze a Arnolda van Gennepa. Z nich jsem nejvíce využil Turnerovu a van Gennepovu teorii přechodových rituálů, které jsou s fenoménem cestovatelství a především poutnictví pevně spojeny.¹⁸

Faktografickými oporami pro politické, společenské a kulturní dění druhé poloviny 15. století jsou syntetické práce Josefa Macka *Jagellonský věk v českých zemích* a *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Rudolfa Urbánka *Věk poděbradský* a naposledy i Petra Čorneje a Mileny Bartlové v sérii *Velké dějiny zemí Koruny české*.¹⁹

Zmíněné práce pro mne tvoří primární východiska. Další teoretická literatura je zmíněna v samotné práci na příslušných místech, stejně jako použité relevantní práce věnované cestování ve středověku.

2.2 Panoš Jaroslav

Cestovní deník panoše Jaroslava popisuje cestu a diplomatická jednání poselstva českého krále Jiřího z Poděbrad, které se vypravilo v roce 1464 ke dvoru Ludvíka XI., francouzského krále. Jeho úkolem byl pokus o prosazení myšlenky „*parlamentu knížat*“, tedy mírové unie evropských panovníků.²⁰ Největší autorský podíl na tomto plánu měl králův poradce Antonio Marini z Grenoblu, všestranný vynálezce a světoběžník.²¹ Na pozadí boje Jiřího z Poděbrad za uznání Basilejských kompaktát a své vlastní panovnické legitimacy,

¹⁸ Turner, Victor, *Průběh rituálu*, Brno, 2004; Gennep, Arnold van, *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*, Praha, 1997; Geertz, Clifford, *Interpretace kultur*, Praha, 2000.

¹⁹ Macek, Josef, *Jagellonský věk v českých zemích. 1471–1526*, Praha, 2001–2002; Týž, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Praha, 2001; Urbánek, Rudolf, *České dějiny III. Věk poděbradský I–IV*, Praha, 1962; Bartlová, Milena, Čornej, Petr, *Velké dějiny zemí Koruny české VI. 1437–1526*, Praha, 2007.

²⁰ Detailně Urbánek, Rudolf, *České dějiny III. Věk poděbradský IV*, Praha, 1962.

²¹ K zajímavé osobnosti Antonia Mariniho, téměř cimrmanovské šíři jeho aktivit, působení v Benátkách a na dvoře Fridricha III. srov. Urbánek, Rudolf, *Věk poděbradský IV*, passim (dle rejstříku); Naposledy Nejedlý, Martin, *Promouvoir une alliance anti-turque, éviter une croisade anti-hussite: un noble tchèque en mission diplomatique. Le témoignage de l'écuyer Jaroslav sur l'ambassade à Louis XI en 1464*, in: *La noblesse et la croisade à la fin du Moyen Âge*, Toulouse, 2009, str. 163–184 a Šmahel, František, *Antoine Marini de Grenoble et son Mémoire sur la nécessité d'une aliance anti-turque*, in: tamtéž, str. 205–232.

Marini pilně sepisoval jedno pojednání za druhým. Jeho úsilí mělo napomoci konsolidaci Jiříkova království, stejně jako posílit mezinárodní postavení českého krále, který se v očích soudobé Evropy pohyboval na hranici kacířství. Z mnohých spisů určených pro „domácí“ prostředí, mimo jiné o mincovnictví nebo o zemských deskách, se dochoval jediný, *Rada králi Jiřímu o zlepšení kupectví v Čechách*.²² Kromě plánu evropské mírové aliance,²³ vzešlo z Mariniho pera také memorandum o boji proti Turkům, svými cíli i charakterem podobné zmíněnému parlamentu.²⁴ Plán mírové unie se drží středověké představy křesťanského universalismu, jenž je východiskem pro účast jednotlivých panovníků (ti jsou rozděleni do kurií, které jsou chápány v geografickém smyslu odpovídajícímu již antické představě o dělení Evropy). Vzniknout měl v zásadě mezinárodní mírový soud, jehož hlavním arbitrem se měl stát francouzský panovník. Pro kontext diplomatických problémů (s nimiž je spojena vláda Jiřího z Poděbrad a také cesty popsané v deníku panoše Jaroslava a Václava Šaška z Bírкова) je důležitá role, kterou měl v alianci zastávat papež. Ten se měl stát jakousi morální autoritou, což bývá často interpretováno jako snaha vyšachovat papeže z politického vlivu.²⁵

Propojení osoby panoše Jaroslava s autorem deníku je odvozeno z několika zmínek v textu, kdy vyprávění přechází do ich-formy a „odhaluje“ tak roli autora v poselstvu.²⁶ Již první editor Jaroslavovy zprávy František Palacký ztotožnil autora s královským poslem stejného jména, jenž je znám z římské mise z roku 1465 a který byl s urážkami odmítnut samotným papežem a navíc i vyhnán z kostela během vánoční mše jako kacíř. V podobném duchu uvažuje Rudolf Urbánek o možné účasti téhož Jaroslava v Římě v roce 1462, kdy papež před českými posly veřejně zrušil platnost Basilejských kompaktát.²⁷ Tyto hypotézy se opírají především o „systém“ královských diplomatů a poslů. Zdá se, že Jiří z Poděbrad si pro

²² Erben, Karel J., *Rada králi Jiřímu o zlepšení kupectví v Čechách*, in: Výbor z literatury české. Díl II. Od počátku XV. až do konce XVI. století, Praha, 1868, str. 777–792.

²³ Text Mariniho projektu v dvojjazyčné (latinsko-české) verzi viz Kejř, Jiří (ed.), *Všeobecná mírová organizace podle návrhu českého krále Jiřího z let 1462/1464*, Praha, 1964, str. 59–79.

²⁴ Memorandum v původní latinské podobě vydal v kritické edici Šmahel, František, *Antoine Marini de Grenoble et son Mémoire*, str. 216–232.

²⁵ Urbánek, Rudolf, *Věk poděbradský IV*, 576–608.

²⁶ Małysz, Bohdan, *Najstarsza czeska relacja podróznica. Poselstwo Jerzego z Podiebradów do Francji w roku 1464 w świetle dziennika Jarosława*, Czeski Cieszyn, 2004, str. 73–77.

²⁷ Urbánek, *České cesty na Západ a nejstarší dva české cestopisy*, in: Ve službách Jiříka krále, Praha, 1940, str. XXV.

tyto účely vydržoval osvědčené a věrné služebníky. Typickým příkladem je rodina Kostků z Postupic.²⁸ Také Antonio Marini z Grenoble slouží jako příklad kontinuity personálních struktur, již za vlády Ladislava Pohrobka působil v Čechách jako mistr královských dolů.²⁹ Panoš Jaroslav je pak považován za příslušníka drobné šlechty, která byla zahrnuta do služeb králových úředníků, popřípadě krále samotného. Jaroslavova rodina měla být hypoteticky spjata s Kostky z Postupic.³⁰ Nejčastějšími historiografickými otázkami jsou Jaroslavův původ a jeho vztah jednak ke Kostkům z Postupic, jednak ke králi a tak i jeho zájem o mírový plán.

Koncept spisu je poněkud nejasný a jediný motiv, který drží celé vyprávění pohromadě, je pouze sama cesta. Na první pohled pak můžeme pramen označit za cestopis charakteristický svou syrovostí a plný popisů, které působí nanejvýše autenticky. Pokud ovšem vezmeme v potaz literární díla Jaroslavovy doby, vypadá cestovní deník z roku 1464 spíše jako poznámky z cest.³¹ Zda chtěl Jaroslav později sepsat vyprávění o ujednání mírové aliance, které nedokončil, protože ani jednání neuspělo ve svých cílech, nelze dokázat ani vyvrátit. Při srovnání Jaroslavových poznámek z cesty a reprezentativního vyprávění Václava Šaška z Bírškova je rozdíl zvláště patrný. Jaroslav vypráví o cestovatelské každodennosti, a vůbec se tak nesoustředí na reprezentativní obraz vůdčích postav poselstva.³²

Zpráva o poselstvu z roku 1464 byla již vícekrát edičně zpracována.³³ Co se týče její reflexe v historiografii, v již citovaných studiích je pramen ceněn coby jediné svědectví o

²⁸ Zatímco Zdeněk vedl poselstvo roku 1462, jeho bratr Albrecht byl hlavou ambasadorů z roku 1464 (kromě toho zastával funkci dolnolužického fojta).

²⁹ Šmahel, František, *Antoine Marini de Grenoble et son Mémoire*, str. 206–207.

³⁰ Urbánek, Rudolf, *České cesty na západ*, str. XXV.

³¹ Viz také Nejedlý, Martin, *Traité de paix et ambassades de bonne volonté de Georges, le « roi hussite »*, in: *De la Bohême jusqu'à Compostelle. Aux sources de l'idée d'union européenne*, Biarritz, Atlantica, 2008, s. 33.

³² „A ten den na cestě ještě míli od Onšpachu převrátil se, na voze sedě, pan Albrecht Kostka s panem Antoniem, a pan Anton dvorně křičal etc.“, Jaroslav, str. 4; „A převrátil se pan Albrecht s panem Antoniem, a vozka nebohý zbit a darmo etc.“, Tamtéž, str. 9. Je tak zřejmé, že na vozech se běžně cestovalo, nicméně v ideální představě šlechtic cestoval pouze na koni, což se praktikovalo jistě při ceremoniálních vjezdech a reprezentativních událostech.

³³ Poprvé Palacký, František (ed.), *Denník poslu krále Jiřího ku králi Franskému Ludvíkovi XI. léta 1464 vyslaných*, in: *Časopis Společnosti vlastenského museum w Čechách* 1, Praha, 1827, str. 40–67. Znovu již bez nutných zásahů autocenzury Kalousek, Josef (ed.), *Denník českého poselstva ku králi francouzskému roku 1464*, in: *Archiv Český VII*, Praha, 1887, str. 427–445. Autorem poslední české edice je Urbánek, Rudolf, *Ve službách Jiříka krále. Deníky panoše Jaroslava a Václava Šaška z Bírškova*, Praha, Evropský literární klub, 1940. Vznikl také anglický překlad Wratislaw, A. H., *Diary of an Embassy from King George of Bohemia to Louis XI of France in the Year of Grace 1464*, London, 1871; francouzský vydaný spolu s deníkem Václava Šaška z Bírškova

průběhu jednání u francouzského dvora, které zároveň tvoří téměř polovinu celého vyprávění. Jaroslav je ovšem také zajímavým pramenem pro stereotypy vnímání „druhého“. To platí pro pohled českých velvyslanců na obyvatele procestovaných zemí i zcela opačně.³⁴ Velice důležité je zařazení Jaroslavova vyprávění do soudobých proudů cestopisné literatury. Tyto tendence se projeví teprve před nedávnou dobou.³⁵

2.3 Václav Šašek z Bírkova

Dalším pramenem v chronologickém pořadí je vyprávění Václava Šaška z Bírkova. Na rozdíl od panoše Jaroslava je Šašek z Bírkova dobře známým aktérem českých dějin. Široká veřejnost zná tuto postavu skrze beletristické dílo Aloise Jiráska.³⁶ Deník vznikl v rámci dlouhé, téměř dvouleté, cesty po západní Evropě, kterou se svými společníky vykonal Lev z Rožmitálu a na Blatné v letech 1465–1467. Historiografie obecně soudí, že cílem bylo (podobně jako v případě Albrechta Kostky z Postupic a Antonia Mariniho z Grenoblu) získat sympatie – pokud ne přímo konkrétní přísliby – pro Jiřího z Poděbrad a jeho legitimizační úsilí.³⁷ Šaškův „nezájem“ o velkou politiku byl problematickým jevem pro starší historické

Péricard-Méa, Denise (ed.), *De la Bohême jusqu'à Compostelle. Aux sources de l'idée d'union européenne*, Biarritz, 2008 (zde odkazy na další zahraniční edice). Znovu a naposledy Nejedlý, Martin, Adde, Eloïse, *Le journal de l'ambassade tchèque en France en 1464 par l'écuyer Jaroslav*, in: *Annuaire-Bulletin de la société de l'histoire de France* 2009, Paris: Société de l'histoire de France, 2012, str. 53–117. Jediný dochovaný rukopis Jaroslavova deníku je dnes uložen v Knihovně Národním muzea: Sign.: I F 47, 26 str.

³⁴ Małysz, Bohdan, „Nábožný a mravní rigorismus“? *Vzájemné hodnocení Čechů a cizinců v době poděbradské ve světle cestopisu panoše Jaroslava*, in: *Sborník prací pedagogické fakulty Masarykovy univerzity, řada společenských věd* 23/2009, str. 15–32.

³⁵ Nejedlý, Martin, *Spisy středověkých cestovatelů jako podnět k „poutím mimo vyšlapané stezky“*, in: Guillebert de Lannoy. *Cesty a poselstva*, Praha, 2009, str. 101–130.

³⁶ Jirásek, Alois, *Z Čech až na Konec světa*, Praha, 1971.

³⁷ Bartlová, Milena, Čornej, Petr, *Velké dějiny zemí Koruny české VI.*, 228–230.

studie. Opomíjely totiž literární rozměr pramene ve snaze vytěžit jej především z faktografické stránky a zpracovat jej jako svědectví skutečných událostí.³⁸

Představu o osobnosti Václava Šaška z Bírkova jasně formuloval Rudolf Urbánek v předmluvě ke kritické edici cestopisu z roku 1940.³⁹ Urbánkův Šašek je především venkovským hejtmanem a vojákem. Dílo, které Šašek zanechal, ovšem vykazuje silné vlivy rytířské prózy, tedy literárního trendu blízkého dvorskému prostředí. To ukazuje, že Šašek dosáhl minimálně v této oblasti dobrého vzdělání.⁴⁰ Tyto úvahy mne vedou k hypotéze, že Šašek byl spíše dvořanem Lva z Rožmitálu, než hospodářem na venkovské tvrzi. Ve vyprávění samém se autor staví do role pravé ruky svého pána. Důležitý Urbánkův argument, Šaškův zájem o hospodářské jevy, je zajímavé dát do souvislosti s ekonomickou restrukturalizací prováděnou Jiřím z Poděbrad.⁴¹

Autenticita formy a obsahu Šaškova vyprávění jako pramene pro polovinu 15. století je problém asi nejčastěji řešený historiografií. Původní česky psaný text se totiž nedochoval, nejstarší verzi, již disponujeme, je latinský překlad olomouckého biskupa Stanislava Pavlovského z roku 1577.⁴² Rudolf Urbánek přiznává Stanislavu Pavlovskému poměrně silnou roli cenzora, především co se týče zmínek o „*kaceřování*“ Čechů, tolik časté v deníku panoše Jaroslava.⁴³ Z podobných pozic vychází francouzská badatelka Françoise Michaud-Fréjaville, která upozorňuje na tendenční zaměření vyprávění o slavných činech předka objednavatelů překladu. Deník měl sloužit k výuce mladých šlechticů, navíc v kulturně vysokém latinském jazyce.⁴⁴ Posun interpretace je především v pojetí pramene jako

³⁸ Malaníková, Michaela, *Ke vzniku cestopisu Václava Šaška z Bírkova a možností jeho interpretace*, in: *Studia Historica Brunensia*, 2008, č. 55, str. 22–23.

³⁹ Urbánek, Rudolf, *České cesty na západ*, str. XLII–XLVII.

⁴⁰ Srov. Pavera, Libor, *Západní Evropa v cestopisech Václava Šaška z Bírkova a Bedřicha z Donína*, in: *Cesty a cestování v jazyce a literatuře*, Acta Universitatis Purkynianae 11. *Studia litteraria et linguistica*, Ústí nad Labem, 1995, str. 100.

⁴¹ Viz výše, str. 12–13; Také: „*A tu sme byli dva Franky vzali, aby koltry a koberce v Čechách dělali; a potom se všickni ukradli etc.*“, Jaroslav, str. 25.

⁴² O Stanislavu II. Pavlovském např.: Pánek, Jaroslav, *Olomoucký biskup Stanislav Pavlovský a česká šlechta*, in: *Okresní archiv v Olomouci* 1989, Olomouc, 1990, str. 35–58.

⁴³ Urbánek, Rudolf, *České cesty na západ*, str. XXXII.

⁴⁴ Michaud-Fréjaville, Françoise, *Le voyage du seigneur Léon de Rozmítal en occident, un apprentissage?*, in: *Voyages et voyageurs au Moyen age*, Paris, 1996, str. 32.

literárního díla, které přinesla Michaela Malaníková.⁴⁵ Zde je pak Šásek z Bírkova autorem prozaického vyprávění srovnatelného například s rytířskou jízdou Jana z Michalovic. Východiskem je srovnání s deníkem Gabriela Tetzela, který popsal cestu stejné výpravy z pozic měšťana a obchodníka a postrádal heroické podání Šaškovo. Šaškova „naivita“, jak označil Urbánek podivování se nad cizími zeměmi, tak dostává rozměr cesty za poznáním.

Jak bylo řečeno, Lev z Rožmitálu vykonal cestu, kterou historiografie rozpoznává jako jakýsi agitační podnik českého krále. Její charakter (jak ho známe z Šaškova podání) byl velmi specifický. Jeví se jako jakési nenucené představení Čechů jako dobrých křesťanů (Lev z Rožmitálu, králův švagr, byl katolík). Důležitým rysem je rytířskost celého putování. Na dvorech evropských králů a knížat udivovali podle Šaška Čechové nejen vysokou úroveň kurtoazního chování, ale také bojovými ctnostmi. Mimo jiné jsou důkazem o cílech autora, totiž reprezentaci svého pána. Kdyby totiž Šásek pouze popisoval, „co se vlastně stalo“, byl by zcela neopodstatněný oslavný tón u těch Lvových činů, které se staly kdesi mimo prostor pro seberepresentaci. Takového popisu Lva jako neohroženého vůdce používá Šásek při konfliktu s výběřčími mýta ve Španělsku. Použití značného množství literárních figur, autorských vstupů⁴⁶ a narativních schémat umožnilo Šaškovi vytvořit text čtenářsky atraktivní nejen obsahem (tedy napínavým dobrodružstvím).

Šaškovo barvitě vyprávění se dočkalo několikerého vydání.⁴⁷ Je poměrně neobvyklým pramenem, který literárním jazykem charakteristickým pro dobrodružné výpravy popisuje putování, jež se „skutečně událo“.

⁴⁵ Malaníková, Michaela, *Ke vzniku cestopisu Václava Šaška z Bírkova a možnostem jeho interpretace*, in: *Studia Historica Brunensia*, 2008, č. 55, str. 21–33.

⁴⁶ „ale proč se tak děje jsem nezjistil“, Šásek, str. 35; „Také toto je hodno zaznamenání“, Tamtéž, str. 71; Popř. také zveličování a nadhodnocování zážitků: „Nikde na světě se mi od toho dne, kdy jsme odjeli z vlasti, nenaskytlo viděti“, Tamtéž, str. 76; „A ničemu jsme se nedivili tak velice“, Tamtéž, str. 92.

⁴⁷ Schmeller, Joachim A., *Des böhmischen Herrn Leo's von Rožmítal Ritter-, Hof-, und Pilger-Reise durch die Abendlande, 1465–1467*, Stuttgart, 1844; Slavík, František A. (ed.), *Cesta pana Lva z Rožmitálu po západní Evropě roku 1465–1467*, Telč, 1890; Urbánek, Rudolf, *Ve službách Jiříka krále. Deníky panoše Jaroslava a Václava Šaška z Bírkova*, Praha, Evropský literární klub, 1940; Hrdina, Karel (ed.), *Commentarius brevis et iucundus atque peregrinationis, pietatis et religionis causasusceptae ab Illustri et Magnifico Domino, Domino Leone, libero barone de Rosmítal et Blatna... conscriptus a Venceslao Šásek de Bírkova et nunc primum in latinam linguam translatus et editus a Stanislao Pavlovský a Pavlovicz*, Praha, 1951; Svejkovský, František (ed.), *Deník o jízdě a putování pana Lva z Rožmitálu na Blatné z Čech až na konec světa*, Praha, 1951; Ryba, Bohumil (ed.), *Deník o jízdě a putování pana Lva z Rožmitálu na Blatné z Čech až na konec světa*, Praha, 1974; Francouzský překlad srov. pozn. pod čarou č. 33.

2.4 Martin Křivoústý

Martin Křivoústý je nejméně historicky poznanou postavou z celého pětিলístku a jeho cestopis je ze všech nejkratší. Většinu informací, které jsou o něm historikovi k dispozici, lze těžit přímo z jeho cestopisné zprávy. Korpus znalostí o osobnosti bakaláře Martina, zvaného Křivoústý, shrnul poprvé (a vlastně i naposledy) Jaroslav Kolár v jediné kritické edici cestopisu.⁴⁸ Stručnou zmínku o prameni, který je prý z jazykového hlediska „do tla zkažen“, přinesl Josef Jireček v polovině 19. století.⁴⁹ V Kolárově edici vyšel český překlad původně latinského textu (*Peregrinacio in Ierusalem*)⁵⁰ dochovaný z roku 1573.⁵¹ Poměrně přesný překlad však vznikl již v roce 1490, záhy po sepsání latinského originálu, jehož datem ante quem je rok 1477.⁵²

Problém nebyla jen snaha blíže určit autora díla, ale i časové zařadit cesty samotné. Martin Křivoústý byl podle záhlaví svého zápisu utrakvistickým knězem a bakalářem Pražské univerzity. Cestu do Svaté země vykonal nejpravděpodobněji v letech 1474–1475, ale možný je i rok 1459, to vše podle zmínky v cestopise o datu Velikonočních svátků. Takových Martinů, kteří odpovídají vzděláním, prameny nabízejí několik. U tří z nich soudí Kolár, že by jim věk dovoľoval vykonat takovou cestu.⁵³ Kolár se tak pokoušel rekonstruovat autorovu osobnost na základě textu jeho krátkého cestopisu. Zájem o krajinný ráz a především podiv nad nevyužitou úrodnou půdou v Kolárově interpretaci poukazuje na venkovský původ, upozorňuje také na autorovo hodnocení uměleckých památek nebo na vášnivou obhajobu utrakvismu. Výsledné dílo ale mohlo být jen pouhými zápisky (jako v případě panoše Jaroslava), zde ovšem editorova úvaha kontrastuje s poznámkou o relativně hojném rozšíření spisu.⁵⁴ Správně pak podtrhuje náboženskou motivaci pouti. Jak ukáže také cestopis Martina

⁴⁸ Kolár, Jaroslav, *České znění Cesty do Jeruzaléma Martina Křivoústého*, Strahovská knihovna 18–19, 1983–1984, str. 67–95.

⁴⁹ Jireček, Josef, *Cesta do Jeruzaléma z l. 1490*, in: *Časopis Musea Království českého* 35/1861, str. 272–273.

⁵⁰ Originální latinský rukopis uložen v Archivu Pražského hradu (fond bývalé knihovny Metropolitní kapituly pražské), sign. H VI/3, fol. 264a–271b.

⁵¹ Dochovaný překlad ve fondu rukopisného oddělení Knihovny Národního muzea v Praze, sign. XVIII E 10.

⁵² Křivoústý, str. 68.

⁵³ Tamtéž, str. 68–69.

⁵⁴ Tamtéž.

Kabátníka, cesty na východ měly důležitou funkci pro legitimizaci víry vymezující se vůči římské církvi, zatímco u Jana Hasištejnského má souvislost spíše s římskokatolickou reformací.⁵⁵ Vnější formou se ale Křivoústého pouť podobá té, kterou vykonal právě Hasištejnský. Přestože ani srovnávací metoda nepřířkla Křivoústého cestopisu vysokou literární kvalitou, pramen je vhodnou půdou pro studium mentalit ve smyslu konfrontace stereotypů myšlení s realitou poznanou osobní zkušeností.⁵⁶

2.5 Martin Kabátník

Litomyšlský měšťan a člen Jednoty bratrské Martin Kabátník by zůstal jen jménem na několika listinách,⁵⁷ kdyby se nerozhodl, ač sám analfabet, nadiktovat svůj příběh písaři. Síla psaného projevu převážila nad pouhým ústním vyprávěním. Vydání příběhů z cest si snad vyžádali dobrodruhovi přátelé a známí, Kabátník byl totiž znám jako zábavný vypravěč.⁵⁸ Adam Bakalář, který Kabátníka vyslechl, připojil vlastní předmluvu, jež zároveň osvětluje některé aspekty cesty do Jeruzaléma a Káhiry a také připojuje informace o cestovateli samotném, „*kto jest byl a proč jest do Jeruzalema chodil.*“⁵⁹ Litomyšlská Jednota bratrská se na svých „*rozmlouvání*“⁶⁰ rozhodla vyslat do východních zemí své zástupce, aby hledali pozůstatky prvotní apoštolské církve a aby navázali kontakty s komunitami, které se dosud řídí prapůvodními pravidly náboženského života. To bylo motivováno problematickou

⁵⁵ Małysz, Bohdan, *Problematika wyznaniowa w relacjach Czechów podróżujących na bliski wschód w II połowie XV wieku*, in: Portolana. Studia mediterranea, vol. 2: Religie świata śródziemnomorskiego, Kraków, 2006, str. 211–222. Pojem používá Macek, Josef, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, str. 200–285.

⁵⁶ Křivoústý, str. 72.

⁵⁷ Kabátník, str. VII–VIII.

⁵⁸ „*Tento pak Martin Kabátník, že jest byl člověk velmi přívětivý a libých rozprávek, žádán jsa od mnohých lidí, jak tam na té cestě spatřil, i svých příhod, jak se mu na ní vedlo (o čemž jim často vypravoval), vypsál. I učinil jest to k žádosti jich, a jim i nám nevědomých věcí žádostivých k vědění jistou vědomost pozůstavil.*“, Kabátník, str. 2.

⁵⁹ Kabátník, str. 1.

⁶⁰ Pojem Adama Bakaláře, Kabátník, s. 1.

legitimitou Jednoty bratrské, která tímto způsobem snad hledala vlastní ospravedlnění. Kromě tří dalších, vybavil na cestu zdejší patron Jednoty Bohuš Kostka z Postupic také Martina Kabátníka.

Kabátníkova cesta do Jeruzaléma přes Konstantinopol byla jednou z tradičních poutních tras do Svaté země. Tuto variantu litomyšlští bratři zvolili především proto, že v Konstantinopoli se jejich cesty rozdělily.⁶¹ Kabátníkovu vyprávění nabylo vsutku velké obliby. Cestovatel je nadiktoval krátce před svou smrtí kolem roku 1500, prvního vydání se dočkalo v roce 1539. Následovalo mnoho dalších tisků.⁶² O to překvapivější je, že dnes neexistuje dobře dostupné a moderní vydání tohoto pramene.⁶³ Naposledy vydali části Kabátníkova vyprávění v převodech do soudobé češtiny Josef Dostál, Zdeňka Tichá a Lucie Storchová.⁶⁴

Kabátníkovu vyprávění má velice specifický charakter. Zcela v něm totiž na první pohled převládá popisný charakter všeho, co Kabátník na cestě viděl. Počínaje zevrubnými popisy měst a zmínkami o místním oblečení konče, Martin Kabátník nevynechává žádný z místních zvyků, věnuje se lokálním tradicím, jednoduše dívá se kolem sebe. Nikoho proto nepřekvapí, že cestopis zaujal etnografy, kterým autorův způsob vyprávění učaroval natolik, že jej postavili do role plnohodnotného předchůdce své vědy a stejnou měrou jej i hodnotili.⁶⁵ Ovšem Kabátníkova pozorování nelze tímto prizmatem nahlížet, motivací jeho vyprávění bylo zaujmout čtenáře, nikoliv detailně poznat cizí země. Cestopis je skutečně psán formou,

⁶¹ Kabátník, s. 1–2. Bratři Lukáš, rytíř Mareš Kokovec a Kašpar z Marek cestovali s Martinem Kabátníkem společně do Konstantinopole, kde zůstal bratr Kašpar. Lukáš se odsud vydal do řeckých zemí, rytíř Mareš pak do Moskvy.

⁶² Dochovaný rukopis nadiktovaného textu je dnes uložen ve svazku z archivu svatovítské kapituly na Pražském hradě sign. O 35. Nejstarší tisk z roku 1539 je dochován v žitavském rukopise, další následovaly v letech 1577, 1639, 1691, 1708. Srov. Kabátník, str. XI–XII; Nahodil, Otakara, *Místo a význam cestopisu Martina Kabátníka v dějinách české ethnografie*, in: Český lid 39/1952, str. 156–157.

⁶³ Nejpoužívanější vydání je dodnes Prášek, Justin V., *Martina Kabátníka Cesta do Jeruzaléma a Kaira r. 1491–92*, Praha, 1894.

⁶⁴ Dostál, Josef (ed.), *Cesty do Svaté země*, Praha, 1948; Tichá, Zdeňka (ed.), *Jak staří Čechové poznávali svět. Výbor ze starších českých cestopisů 14.–17. století*, Praha, 1985; Storchová, Lucie (ed.), *Mezi houfy lotrův se pustiti... České cestopisy o Egyptě 15.–17. století*, Praha, 2005.

⁶⁵ Nahodil, Otakar, *Místo a význam cestopisu Martina Kabátníka v dějinách české ethnografie*, str. 152–164 a 202–211; Petráček, Karel, *Čtyři poutníci jeruzalémští*, in: Nový Orient 12/1957, str. 151–152; Týž, *Český přínos k poznání Etiopů a jejích země*, in: Československá ethnografie 6/1958, s. 55–68.

kteřá v mnohém připomíná orální podání.⁶⁶ Při popisu Konstantinopole například konstatuje, „*Mohľoby se wiecze Nieczo psati o obyczegi miasta s Cziesarzi gich, ale pro vkraczenije zanecham*“.⁶⁷ Za tímto povrchem, který etnografové využili k rekonstrukci reality, již měl Kabátník vidět, se skrývá bohaté svědectví o dobové mentalitě. Kabátníkův způsob myšlení totiž v mnoha ohledech ovlivnil cestovatelův pohled na neznámé. Dojem pečlivosti Kabátníkova pozorování pak dává možnost sledovat daleko přímější a syrovější kontakt s „druhým“ a „jiným“. Cestopis je nejčastěji zmiňován v souvislosti s dobovými trendy v cestování a je často vykládán jako etnografické svědectví. Mnohem zajímavěji jej využil F. M. Bartoš v drobné studii k dobovým představám o kráľovství kněze Jana;⁶⁸ jako prostředník k fenoménu využívání arabské vědy v Evropě posloužil Martin Kabátník Petru Charvátovi.⁶⁹

Kabátník cestoval přes Palestinu až do Egypta, snad hledal v Káhiře apoštolskou církev. Přestože důležitá místa Kristova života Kabátník navštívil a věnoval jim zasloužený prostor, nehrála tak ústřední roli jako v případě Jana Hasištejnského z Lobkovic, „ideálního“ poutníka konce 15. století. Charakter vyprávění, totiž bohaté popisy, zájem o okolí a přibližování místních reálií (přestože v prostoru Svaté země převládá zájem o poutní místa), by mohl být vysvětlen Kabátníkovým poctivým hledáním.⁷⁰ Přisuzuji mu však odlišnou motivaci. Domnívám se, že takový způsob podání je přizpůsoben modelovému čtenáři, resp. posluchači. Jeho forma je totiž daleko přitažlivější než zmíněný Hasištejnský, který ve srovnání s ním působí jako soupis svatých míst s informacemi, kde lze získat odpustky. Proto byl také cestopis Martina Kabátníka tak oblíbený a často vydáván.⁷¹ Litomyšlskému bratrovi se nedostalo vyššího vzdělání a své podání formuloval pro modelového čtenáře – jakéhosi typizovaného měšťana středně velkého města. Proto soudím, že představy o světě, které

⁶⁶ Kvítková, Naděžda, *Jazyková stránka cestopisu Martina Kabátníka*, in: *Cestování v jazyce a literatuře*, Ústí n. Labem, 1995, str. 78–83. Jinde Kabátník vypovídá, že nechce vyprávění přehánět a sám některé pasáže vynechává. Dokonce dodává, že se nebude zlobit, když někdo jeho vyprávění neuvěří. Viz Kabátník, str. 37.

⁶⁷ Kabátník, str. 4.

⁶⁸ Bartoš, František M., *Za kráľovstvím kněze Jana*, in: *Časopis národního muzea. Oddíl duchovědný* CXVI/1947, str. 175–179.

⁶⁹ Charvát, Petr, „*Můřeníni, Arabi*“, *pohané a Martin Kabátník z Litomyšle*, in: *Sborník prací ze společenských a přírodních věd pro okres Svitavy 3/1999*, str. 13–29.

⁷⁰ Především jako poctivého pozorovatele charakterizuje Martina Kabátníka Nahodil, Otakar, *Místo a význam cestopisu Martina Kabátníka v dějinách české ethnografie*, passim.

⁷¹ Tamtéž, str. X–XII.

Kabátník v cestopise formuluje, a stereotypy o východních zemích byly srozumitelné širšímu čtenářstvu, a odrážely tak dobově rozšířené jevy.

2.6 Jan Hasištejnský z Lobkovic

Chronologicky posledním cestovatelem a autorem cestovního deníku je zástupce vyšší šlechty, Jan Hasištejnský z Lobkovic. O jeho osudech víme zdaleka nejvíce v porovnání s předchozími cestopisci.⁷² Z těchto faktů o Janově životě vyberu jen dílčí části, opakovat vše je nadbytečné. Jan je velice zajímavou postavou pro studium druhé poloviny 15. století. Kolem jeho osoby se totiž nakupila spousta společenských tendencí charakteristických pro toto období v celé Evropě, které jsou ovšem v českém prostoru vzácně dochované. Jan tak může působit jako výjimka mezi českými šlechtici, ovšem ve srovnání s širším kulturním prostředím pouze odráží soudobé trendy. Ať už jde o jeho kadaňský náhrobek typu *transi*⁷³ v klášteře františkánských observantů⁷⁴ a některé další projevy specifické zbožnosti v kadaňské topografii,⁷⁵ o jeho bohaté kontakty v Itálii a vliv humanistické družiny jeho mladšího bratra Bohuslava na Hasištejně⁷⁶ nebo o samotný poutnický cestopis, vždy jde o málo dochované kulturní fenomény Čech konce 15. století. Uvědomit si jednotlivce jako součást společnosti je nesmírně důležité. Sebe prezentace, kterou Jan Hasištejnský budoval, musela být dobře „čitelná“ lidem té doby. Jinak by vůbec nesplnila svůj účel a působila by ne jako potvrzení vlastního místa ve společnosti, ale spíše jako exotický prvek.⁷⁷ Lobkovická zbožnost v Kadani

⁷² K přehledu života Jana Hasištejnského z Lobkovic Strejček, Ferdinand, *Jan Hasištejnský z Lobkovic*, in: Jana Hasištejnského putování k Božimu hrobu, Praha, 1902, str. VI–XXIII.

⁷³ Chlíbač, Jan, *Náhrobek Jana Hasištejnského z Lobkovic a místo pozdně gotické sepulkrální plastiky ve františkánských klášterních kostelech*, in: Umění 44/1996, str. 235–244. Srov. Příloha č. 6.

⁷⁴ Hlaváček, Petr, *Retrospektiva dějin františkánského kláštera Čtrnácti sv. Pomocníků v Kadani v 15. a 16. století: Geneze, rozkvět a úpadek*, in: Gotické umění a jeho souvislosti I, Ústí n. Labem, 2001, str. 79–106; V kontextu františkánské reformace srov. Macek, Josef, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, str. 200–221.

⁷⁵ Hlaváček, Petr, *Nový Jeruzalém? Spirituální rozměr kadaňské rezidence Jana Hasištejnského z Lobkovicz (†1517)*, in: Dvory a rezidence ve středověku, Praha, 2006, str. 237–271.

⁷⁶ Tamtéž, *passim*.

⁷⁷ Středová, Veronika, *Počátky formování konceptu dějin mentalit v české historiografii*, str. 96.

je součástí dobové vlny obliby observantské větve františkánského řádu, který byl v Čechách ustanoven po misi Jana Kapistrána ve střední Evropě.⁷⁸ Tato nová zbožnost byla reakcí katolické strany na krizi církve táhnoucí se od 14. století. V Čechách svým způsobem probíhala dvojí reformace, utrakvistická i katolická.⁷⁹

Jana snad k cestě inspiroval Bohuslav (Jan ale byl zkušený cestovatel, již dříve navštívil Itálii ve službách krále Vladislava Jagellonského)⁸⁰, i když se na své výpravě po východním Středomoří v letech 1491–1492 zajímal spíše o dědictví antické a helénské kultury. Některé práce dokonce Jana s Bohuslavem mylně zaměňují.⁸¹ Janovo putování naproti tomu působí konzervativně a středověce. Odehrávalo se podle dobově zcela běžného scénáře, který byl mimo jiné ovlivněn striktními pravidly pro křesťanské poutníky.⁸² Cestu do Benátek následovala mořská trasa do Jaffy spolu s dalšími poutníky. V Palestině poté pod vedením svého *patrona*⁸³ a s františkánskými průvodci byli poutníci organizovaně prováděni po svatých místech spojených především s životem Ježíše Krista. V mnohém tento pečlivě připravený podnik připomíná dnešní turistiku. Patron Agostino Contarini vystupuje ve vyprávění jako aktivně jednající postava. Janovo psaní pak formovala nejen organizovaná cesta (chronologicky), ale i sám patron (vlastními výklady a vyprávěním). Zároveň se do cestopisu dostává Janův rozhled zcestovalého šlechtice a jeho vlastní komentáře, které jsou důkazem o souboru poznatků o světě, s nimiž cestu nastupoval.

Humanistické prostředí mělo na Jana jistě vliv. *Putování k Svatému hrobu* nebylo jeho jediným dílem. Zachoval se také jeho spis *K správě a naučení synu Jaroslavovi*.⁸⁴ Zároveň

⁷⁸ Macek, Josef, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, str. 209.

⁷⁹ Tamtéž, str. 200–285.

⁸⁰ Hasištejnský, str. XIV.

⁸¹ Paravicini, Werner, *Europäische Reiseberichte des späten Mittelalters. Teil I*, Frankfurt am Main, 2001.

⁸² Graboïs, Aryeh, *Le pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen Âge*, Paris, Bruxelles, 1998; Rapp, Francis, *Mutations et difficultés du pèlerinage à la fin du Moyen Âge (XIV^e-XV^e siècle)*, in: Les Chemins de Dieu, Paris, 1982, str. 209–234; Deluz, Christiane, *Prier à Jerusalem (Permanence et évolution d'après quelques récits de pèlerin occidentaux du V^e au XV^e siècles)*, in: Senefiance (La prière au Moyen Âge, littérature et civilisation) 10/1981, str. 187–209.

⁸³ Patron zajišťoval pro poutníky převoz do Palestiny i putování po svaté zemi. Vyřizoval bezpečí na cestě, stejně jako dohody s muslimy a františkány, kteří se starali o svatá místa. Patronem Jana Hasištejnského z Lobkovic byl člen jedné z dvanácti patricijských benátských rodin Agostino Contarini.

⁸⁴ Miller, Václav, Racková, Marie, *Jan Hasištejnský z Lobkovic. K správě a naučení synu Jaroslavovi*, in: Jazyk a literatura v historické perspektivě, Ústí n. Labem, 1998, str. 117–149.

však měla jeho cesta, jako typická středověká pout', do značné míry formu pokání, což se projevilo i zpětně v Janově postoji vůči konceptu městského prostoru v Kadani.⁸⁵

Rukopis Jana Hasištejnského vznikl teprve kolem roku 1505, tedy více než deset let po návratu ze Svaté země.⁸⁶ Je pozoruhodné, že první tisk byl vydán teprve v první polovině 19. století úsilím Františka Ladislava Čelakovského.⁸⁷ Nedochovalo se ani mnoho rukopisů, přestože v kadaňské historické paměti se dlouho udržoval odkaz na Janovo putování. Původ komponovaného urbanismu Kadaně, který pracoval s františkánským klášterem, křížovou cestou a Svatou/Olivetskou horou, jež tvořila vizuální dominantu nad městem, byl spojován právě s Janem.⁸⁸ Janovo vyprávění o pouti do Svaté země, tak pravděpodobně nabylo rozměru jakési rodinné paměti, možná s didaktickou funkcí, snad hrálo roli v humanistické družině na Hasištejně.⁸⁹

Pramen vydal Ferdinand Strejček teprve v roce 1902.⁹⁰ S jeho transliterací rukopisu pracuji v této studii. Pět let po Strejčkovi převedl *Putování* do moderní češtiny František Maleček,⁹¹ v textu se ovšem objevují nepřesnosti. Osobností Jana Hasištejnského z Lobkovic se v poslední době nejvíce zabýval Petr Hlaváček. Reflektoval především jeho vztah ke Kadani a věnoval se Lobkovické spiritualitě v souvislosti s františkány-observanty.⁹² Za zmínku stojí ještě práce francouzského historika Oliviera Marina. Na Jana Hasištejnského nahlíží jako na současníka turecké hrozby, která se promítla i do jeho cestopisného vyprávění.⁹³

⁸⁵ Hlaváček, Petr, *Nový Jeruzalém?*, str. 250.

⁸⁶ Hasištejnský, str. XXI.

⁸⁷ Čelakovský, František L. (ed.), *Putování vysoce urozeného pána pana Jana z Lobkovic a na Hasištejně k božímu hrobu vykonané*, in: Česká včela, 1834, str. 11n., 51n., 67n., 91n., 116n., 139n., 164n., 203n., 220n., 244n., 276n., 306n., 331n., 388n., 403n.

⁸⁸ Podrobněji srov. Svatá země, str. 51–52; Cesta a cíl, str. 69 – 70.

⁸⁹ Srov. Hlaváček, Petr, *Nový Jeruzalém?*, str. 267–8.

⁹⁰ Strejček, Ferdinand (ed.), *Jana Hasištejnského z Lobkovic putování k svatému hrobu*, Praha, 1902.

⁹¹ Maleček, František (ed.), *Putování k svatému hrobu*, Praha, 1907.

⁹² Srov. Pozn. č. 75.

⁹³ Marin, Olivier, *Le péril turc au miroir du Pèlerinage au Saint-Sépulcre de Jean Hasištejnský de Lobkovice (1493)*, in: La noblesse et la croisade à la fin du Moyen Âge, Toulouse, 2009, str. 233–253.

3. Problém žánru a intertextualita

Cestopis je specifický pramen stojící na pomezí popisů faktického stavu a literárního zpracování skutečnosti. Kombinuje totiž vlastní zkušenost autora (to neplatí bezvýhradně) s dobovými stereotypy vnímání popisovaného. Ve snahách o žánrové uchopení se poukazuje především na rozdrobenost do subžánrových kategorií, kdy je nejčastějším měřítkem charakter popisované cesty (např. diplomatická, poutnická, obchodnická).⁹⁴ Doplnují je ještě tzv. imaginární cestopisy, jakým byla například kompilace známá pod označením *Cestopis tzv. Mandevilla*.⁹⁵

Eduard Petru ukázal, proč je důležité věnovat se určení žánru starších literárních děl. Správné genologické posouzení umožňuje nahlédnout intenci autora toho kterého díla, a tedy i zamýšlený vztah ke čtenáři, popřípadě posluchači. Mimo jiné na příkladu Hájkovy kroniky upozorňuje na nebezpečí anachronistického čtení a zařazení do kronikářského žánru, jenž je dnes vnímán především jako historiografický. Analytičtější přístup ohlízející se na specifika autora a jeho doby přehodnotil dílo spíše na historickou beletrii (co se týče dnešních kategorií), tedy na umělecké zpracování minulosti.⁹⁶ To je pochopitelně první krok, pro zjištění motivací autora je třeba se dále ptát po dobovém kontextu díla a jeho vnitřním uspořádání. Takové tvrzení má jistě obecnější platnost, v případě cestopisu je relevantní mimo jiné právě kvůli šíři žánru.

Za cestopis můžeme považovat vlastně jakékoliv vyprávění pojednávající o putování do více či méně vzdálených krajín, ať už byl cestovatelem kdokoliv s jakýmkoliv motivacemi. Takto formulovaná definice ale bádání dál neposouvá. Důležitým rysem je také to, že autor cestopisu vydává své dílo za autentické, tedy že ona místa skutečně viděl. Protože středověké mentality nejsou tak jednoduchá záležitost, tato podmínka nevylučuje ani zmíněné imaginární cestopisy. Jde totiž hlavně o vztah autora a čtenáře. Daleko důležitější než empirie

⁹⁴ Richard, Jean, *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Turnhout, 1981; Wolfzettel, Friedrich, *Le discours du voyageur*, Paris, 1996.

⁹⁵ Šimek, František (ed.), *Cestopis tzv. Mandevilla*, Praha, 1963.

⁹⁶ Petru, Eduard, *Labyrint interpretace*, in: *Vzdálené hlasy*, Olomouc, 1996, str. 10–23.

narace je totiž spíše shoda s *předporozuměním*⁹⁷ čtenáře. Imaginární cestopisy nebyly „holou lží“, vznikaly totiž jako kompilace těch popisů světa, které jsou (a byly) tradičně uznávány jako autentické vzpomínky cestovatelů. Jenže i v nich jsou k nalezení bájně příběhy, což často vedlo moderní bádání k nešťastnému rozlišování jakési pravdivé základny a vyfantazírované nástavby. Cestopisné vyprávění je především komplexním dílem, jež je součástí autorské motivace, do níž patří imaginativní fabulace stejně jako empirické popisy.

Tím směřuji k důležitému východisku této práce. Totiž že vnímání světa bylo ve středověku podřízeno kolektivnímu předporozumění tvořenému jak faktickými popisy, tak mytickými příběhy, legendami nebo biblickou tematikou. Cestovatel, nebo lépe cestopisec, se na svou cestu vydával vyzbrojen dobovými stereotypy, které v konfrontaci s realitou sice korigoval, ale neměnil jejich základní smysl, který dnešnímu člověku může připadat jako pohádkové vyprávění. Podobné otázky si kladl také při sepisování svého příběhu. Nejenže přemýšlel v myšlenkovém rámci své společnosti a doby, ale také byl ovlivňován dlouhou tradicí vyprávění o místech, která sám navštívil. Formu ovlivňovala především nepsaná pravidla cestopisného žánru (přestože takové vymezení ve středověku neexistovalo) a obsah dotvářela i díla dnes řazená do jiných literárních žánrů, lucidáře, legendy, průvodce, ale také Starý a Nový zákon.

Zatímco konkrétní příklady k těmto fenoménům středověkého myšlení dostanou místo teprve v následujících kapitolách, zde chci poukázat na trendy v psaní cestopisu a naznačit, že nejde primárně o dílo vytvořené na základě popisu reality a osobních zkušeností, ale o výsledek dobových stereotypů spletených s empirickým poznáním. Vymezení žánru je pouze výchozím bodem, jeho hranice chci naopak prolomit a ukázat, že kolektivní mentality měly oporu v širším intertextuálním záběru.

⁹⁷ Pojmem předporozumění označuji mentální výbavu člověka (dalo by se říci vzdělání, ale v širším smyslu osvojených znalostí, ne pouze školsky), s níž přistupuje k poznávání. Vlastně jde o očekávání vkládané do (v tomto případě) vyprávění o cizích krajinách. Pojem tak nekoresponduje s tradičním použitím mezi filosofy.

3.1 Forma

Forem popisu cest je mnoho. Jsou navzájem propleteny, ovlivňují se a doplňují. Patří mezi ně klasické vyprávěcí cestopisy, itineráře, cestovní průvodce a v sekundárním smyslu (totiž pro historiky) dokonce i cestovní účty. Účel i forma takových pramenů se různí, přesto mají styčné plochy, na nichž se celá šíře propojuje. Jsou především důkazem mnohohrstevnatosti v reprezentaci představ, které jsou sdílené kolektivně, a toho, že jednotící motiv cesty lze zpracovávat pomocí rozličných kompozičních nástrojů. Ve většině případů vlastně totiž vůbec nejde o cestopisy podle vymezení, které jsem si stanovil, přesto i tyto prameny tvořily světový názor své doby. Jde o fenomén celoevropský a koneckonců je pravdou, že v českých středověkých cestopisech se projevuje spíše nepřímo.

První známý cestopis do Svaté země ze 4. století, jehož autorem je anonymní *Pèlerin de Bordeaux* [poutník z Bordeaux], věnoval celý úvod popisu cesty a pečlivému výpočtu míst a vzdáleností, jež je dělí.⁹⁸ Podobně si počínal poutnický průvodce do galicijské Compostely. Jeho původ je kladen do 12. století. Už nejde o pouhý soupis, údajný autor Aimericus Picardus doplnil praktické informace a rady pro poutníky.⁹⁹ Ze začátku 15. století známe z Čech pomůcku na cesty, tzv. cestovatelské souřadnice. Reinhard Pragensis, před rokem 1409 mistr pražské univerzity, v nich schematicky sepsal itineráře cest zejména s ohledem na města, sídla a vodní toky.¹⁰⁰ Velké množství dalších středověkých cestopisných děl zachovávalo podobný charakter. Snaha je obsáhnout ale stojí stranou předmětu této práce. Více či méně podrobně zahrnují do svých spisů celou cestu různí autoři s různými motivacemi. Mandeville své vyprávění začíná v Anglii, a než se dostane až na vzdálený východ, věnuje se i itineráři evropské kapitoly svého putování. Jinde zase radí, jak se dostat z Nizozemí do Svaté země a Egypta, a nabízí víc možností.

Také Martin Kabátník nejprve vyjmenovává, kudy se svými druhy cestoval do Konstantinopole a připojuje vzdálenosti, které musel překonat. Jádrem jeho vyprávění přitom

⁹⁸ Halbwachs, Maurice, *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte*, Paris, 1971, str. 11.

⁹⁹ Stones, Alison – Krochalis, Jeanne – Gerson, Paula–Shaver – Crandell, Annie, *The Pilgrim's guide to Santiago de Compostela. Critical Edition I-II*, London, 1998.

¹⁰⁰ Kuchař, Karel, *Vývoj mapového zobrazení území Československého republiky I. díl. Mapy českých zemí do poloviny 18. století*, Praha, 1959, str. 7 (zde odkazy na další literaturu); Týž, *Mapový obraz Čech před 500 lety*, in: *Kartografický přehled* 8/1954, str. 67–68.

tkví v příbězích o Malé Asii, Palestině a Egyptě. Stručný začátek se podobně jako u Martina Křivoústého, který jen málo dbá na přesnost údajů o cestě, jeví jako potřebný úvod. Také závěr vyprávění má podobný charakter, není opomínán, ale zároveň je mu věnován pouze nutný prostor, aby byl cestopis kompletní. Naopak deníky Šaška z Bírkova a panoše Jaroslava příliš nerozlišují mezi začátkem, koncem a vlastní cestou, co se týče rozsahu v celkové kompozici vyprávění. To plyne z odlišných charakterů cest. Důležité ovšem je, že všichni cestopisci dávají prostor celé cestě, a vyjadřují tak její úplnost. Tím vzniká pro čtenáře (popř. posluchače) daleko srozumitelnější text, což má velký význam především při popisech neznámého, které je tak zařazeno do každodenních kategorií. Zároveň tak není možné tvrdit, že by „geografická kostra“ zkoumaných cestopisů odrážela přerod středověkého myšlení k renesančnímu. V některých případech je tento posun charakteristický mimo jiné právě snahou o zpřesňování geografie.¹⁰¹

Podobné funkce přináší i chronologický postup psaní. Je přirozené, že cestopisci se drželi průběžného času svých zážitků a řadili je jeden za druhým, tak jak ubíhala cesta, resp. vyprávění o ní, a do nich vstupovaly epizodické příběhy spojené s konkrétními místy. Stejně tak jsou hlavními hrdiny příběhu oni sami nebo skupina, jejíž byli součástí. Přestože se nám může zdát logické psát cestopis touto formou, z velké části je způsob vyprávění podmíněn mentálními strukturami myšlení a složitým přechodem od orality ke gramotnosti. Předtím než se naplno rozvinul knihtisk, autoři zachovávali starší formu epizodického vyprávění, které překonal teprve román, jenž není tolik svázán s publikem jako spíše s individuálním čtenářem.¹⁰²

Toto stručné shrnutí dojde dalšího rozvedení v závěrečné kapitole *Prostor a vyprávění*, kde bude rozveden vztah autora a čtenáře a prohloubena struktura vyprávění mimo jiné ve vztahu k místům paměti.

¹⁰¹ To se týká např. námořních objevitelských cest a jejich role pro snahy o lokalizaci pozemského ráje nebo království kněze Jana. Srov. Delumeau, Jean, *Dějiny ráje. Zahrada rozkoše*, Praha, 2003, str. 164n.

¹⁰² Dochází k tzv. „vnitřnímu obratu ve vyprávění“. Ong, Walter J., *Technologizace slova*, Praha, 2006, str. 166–170.

3.2 Obsah

Konkrétní obsah cestopisného vyprávění je samozřejmě dán především cílem cesty, motivací cestovatele, setkáváním s druhými a podobně. Neplatí to ovšem úplně, protože zkušenosti z cest nebyly tak docela individuální. Poutníci do Svaté země (zde Martin Křivoústý, Martin Kabátník a Jan Hasištejnský z Lobkovic) nenavštěvovali poutní místa podle vlastního cestovního plánu, ale byli podřízeni sionským františkánům, jejichž systém a plán procházení po místech biblických událostí se ustálil a odraz tohoto schématu je znatelný ve všech třech cestopisech po Svaté zemi. Tato praxe je zároveň charakteristická pro poutě po Svaté zemi v této době.¹⁰³ Samotný text poutnických cestopisů je do značné míry ovlivněn Biblií, na kterou se často přímo odkazuje a v některých případech dokonce přebírá biblické citáty jako Martin Křivoústý, jenž při obou zmínkách o městě Rama dodává, „o němž jest mám za to ona řeč svatého Čtení, Hlas v Ramě slyšán jest, pláč a kvílení mnohé“. ¹⁰⁴ Bible přímo ovlivňuje cestopisy, protože poutníci „čtou“ prostor Svaté země jako srovnání s textem Písma.¹⁰⁵ Biblický kontext založil širší představy o světě a formoval jeho vnímání. *Spravovna* Pavla Židka popisuje stvoření světa, jeho tvar a rozdělení, ale i nejstarší dějiny a vývod jednotlivých národů, které osídlily celý svět. To vše podle biblických příběhů a s odkazy na Knihy Mojžíšovy. Tradice se ale mísí i s příběhy o Alexandru Velikém, Trojské válce, teologickými spisy, dějinami Říma i středověkým historiografickým dílem.¹⁰⁶ Podobně široký až encyklopedický záběr má *Staročeský lucidář*.¹⁰⁷ Pomocí dialogu mistra a žáka vysvětluje základy křesťanské víry, vypráví o stvoření, ale odpovídá i na otázky, proč se střídá roční období nebo proč lidé šedivějí. Velký prostor dává popisu světové topografie, kterou doplňuje obrazy ražení mandevillovských historek. Texty takového typu jsou důkazem, že některé fenomény vnímání světa a prostoru byly součástí obecnějšího vědomí (přestože *Spravovna*

¹⁰³ Graboïs, Aryeh, *Le pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen Âge*, Paris, Bruxelles, 1998.

¹⁰⁴ Křivoústý, str. 79; 88.

¹⁰⁵ Např. Storchová, Lucie, *Biblická topografie a inscenace orientálního cizího v českých cestopisech raného novověku*, in: Františkánství v kontaktech s jiným a cizím, Praha, 2009, str. 67; 75. Srov. také „Ce qu'on demandait aux lieux, c'était surtout qu'ils fussent en harmonie, à peu près, avec des paroles, des figures, des événements qui auraient pu être imaginés, aussi bien que constatés, qui s'entouraient d'une frange iréelle.“, Halbwachs, Maurice, *La topographie légendaire*, str. 137. Do tohoto diskurzu pochopitelně nevstupuje pouze Starý a Nový Zákon, ale také apokryfy, legendy a jiná vyprávění.

¹⁰⁶ Tobolka, Zdeněk V., *M. Pavla Židka Spravovna*, Praha, 1908, str. 61–181.

¹⁰⁷ Zíbrt, Čeněk (ed.), *Staročeský lucidář. Text rukopisu Fürstenberského a prvotisku z roku 1498*, Praha, 1903.

byla určena spíše pro královský dvůr), jež mohlo tvořit jistou část předporozumění, s nímž se cestovatelé vydávali do neznámých krajin.

Intertextualitu lze sledovat i v dalších projevech. Všechny tři texty poutnických cestopisů například podávají svědectví o východních křesťanských sektách, které držely v opatrování oltáře v chrámu Božího hrobu.¹⁰⁸ Samozřejmě že zde velkou roli sehráli opět františkáni-bosáci a také skutečnost, že všichni poutníci toužili spatřit především tento svatostánek a místo, odkud Ježíš Kristus vstal z mrtvých. Jenže popisování východních křesťanů však má ještě další rozměr. Tisk cestopisu Martina Kabátníka z roku 1539 byl doplněn spiskem „*Devět rozdiluov křesťanuov v zemi zaslíbené z traktátu Petra z Brayndebuchu, kdež vypisuje putování své po moři a do Jeruzaléma.*“ Petrem z Brayndebuchu se míní Bernard z Breidenbachu, kanovník a děkan mohučské kapituly, jehož *Peregrinatio ad terram sanctam* z roku 1488 je prvním tištěným cestopisem popisujícím putování do Svaté země. Kromě překladů do nizozemštiny, francouzštiny, španělštiny a italštiny vznikl v roce 1498 také překlad do češtiny. Jako *Život Mohamedův* vyšlo zpracování Breidenbachova spisu v tiskárně Mikuláše Bakaláře. Kromě překladů Bernarda z Breidenbachu, vydal Mikuláš Bakalář v Plzni také zmíněný *Staročeský lucidář*, ale i cestopis tzv. *Mandevilla*.¹⁰⁹ A druhá část české varianty¹¹⁰ dala základ i spisku přiloženému ke Kabátníkově cestě.¹¹¹ Breidenbachovo konvenční poutnické vyprávění o cestě do Palestiny ale bylo přeloženo a vydáno ve stejném roce také pod názvem *Traktát o zemi svaté*.¹¹²

Zmíním ještě jeden příklad, který se objevuje ve větší míře v poutnických cestopisech. V tisku *Život Mohamedův* jsou mimo jiné tematizována společenská pravidla islámského

¹⁰⁸ Hasištejnský, str. 82–85; Kabátník, str. 15; Křivoústý, str. 81–82.

¹⁰⁹ Scheinostová, Alena, *Stvoření místa ve středověkém cestopise (Cestopis tzv. Mandevilla)*, in: Česká literatura 2/2004, str. 150.

¹¹⁰ Druhá část, ne zcela související s částí první nese název: *Počíná se traktát o rozličných národech lidských, kteří přebývají v městě s. Jeruzalemě a v jiných mnohých krajinách na východ slunce, jenž všichni pravie, že sú křesťané. A najprve o Řeciech, o Surianiech, o Jakobitiech, o Nestorianiech, o Armeních, o Georgianiech, o Indianiech, o Marochianiech, o Latiniech. Povieť také o Židech.* Viz Bernhard von Breidenbach, *Život Mohamedův*, Královská kanonie premonstrátů na Strahově, sign.: DR IV 37/c.

¹¹¹ K celému problému srov. Sokol, Vojtěch, *Život Mohamedův z r. 1498 a jeho předloha*, in: Listy filologické 50, 1923, str. 35–42; Koutníková, Ludmila, *Český prvotisk „Traktát o zemi svaté“*, in: Časopis čs. knihovníků III/1924, str. 191–196; Dále Kohút, Leo (ed.), *Mikuláš Bakalár Štetina. Štúdie a materiály o živote a diele slovenského prvotlačiaru v Plzni*, Bratislava, 1966.

¹¹² Bernhard von Breidenbach, *Traktát o zemi svaté*, Knihovna národního muzea v Praze, sign.: 25 E 8; Bernhard von Breidenbach, *Traktát o zemi svaté*, Královská kanonie premonstrátů na Strahově, sign.: DR IV 37/e.

světa.¹¹³ A právě ten o zákazu pití alkoholu se velice často objevuje i v cestopisech. Kališnický kněz Martin Křivoústý měl snad při těchto popisech na mysli spásonosný význam mešního vína.¹¹⁴ Poutníci a cestovatelé jsou téměř udiveni, že muslimové nesmějí pít víno a že křesťané je musejí shánět potají. O tom vyprávěl Martin Kabátník: „*neb gestli ze ya nebo gynij chtieli sme wino piti, musyli sme giti krziestianom a ten nam kazal giti do komory y zawrziel nas tam a tak sme wino piti smieli Ginak nicz.*“¹¹⁵

Poutníci a cestovatelé tedy vyrazili do světa vybaveni určitými stereotypními představami. Jak vnímali prostor kolem sebe a jakým způsobem se jejich předporozumění stýkalo s realitou, je hlavní náplní další kapitoly.

¹¹³ Bernhard von Breidenbach, *Život Mohamedův*, Královská kanonie premonstrátů na Strahově, sign.: DR IV 37/c.

¹¹⁴ Korán skutečně původně zakazuje pít víno (verše 2:219; 4:43; 5:93–94), teprve později byl tento zákaz přenesen na alkohol obecně.

¹¹⁵ Kabátník, str. 10.

4. Vnímání prostoru v českých cestopisech 15. století

Hlavní téma práce je rozděleno do čtyř podkapitol: *Svět*, *Svatá země*, *Hranice*, *Cesta a cíl*. Tematické zaměření jsem volil na základě nejčastěji opakujících se motivů ve zkoumaných pramenech. Měřítkem nebyla vždy kvantita, ale spíše významy vztahující se k fenoménům středověkých mentalit prostorového vnímání. *Svět* je především rámcem, v němž se cestovatelé pohybovali a jehož vnímání podléhalo dobovým myšlenkovým kategoriím. Do *Svaté země* směřovali poutníci Jan Hasištejnský z Lobkovic a Martin Křivoústý. Třetí cestovatel, Martin Kabátník, sice nepřiznal pouť jako jeden z cílů své cesty, ale v Palestině v zásadě sledoval Kristovy kroky podobně jako ostatní poutníci. *Hranice* tvoří jakousi strukturu procestovaných krajín a zároveň jsou základem regionálních, státních i náboženských identit. Kapitola *Cesta a cíl* sleduje částečně cestovatelské motivace a částečně vnímání cestování samotného.

Prostorem chápu v cestovatelském kontextu především místa, země a krajinu, tedy životní prostředí člověka. Nezahrnuji tak do něj širší možnou definici prostoru, kam by mohlo být zařazeno téměř cokoliv, co existuje prostorově.

4.1 Svět

Svět kolem nás jako prostor je dnešní společností popisován a vnímán především očima vědy. O světě dnešní člověk přemýšlí v kategoriích geografie, kulturologie, sociologie, politologie a mnoha dalších vědeckých oborů. Planetu Zemi vnímáme jako součást sluneční soustavy, naší galaxie a vůbec v astronomickém smyslu.¹¹⁶ Jde o systém hodnot, kategorie, v nichž přemýšlíme, zkrátka náš kulturní obzor, který tyto představy určuje, ale zároveň umožňuje. Nejsou ani konečné, ani správné, ani špatné, jsou podrobeny historickému vývoji a jsou charakteristické pro kulturní prostředí 21. století.

¹¹⁶ To platí především pro západní kulturní prostor. Srov. pohled na vědu jako „sekularizované náboženství“ dneška podle Neubauer, Zdeněk, *Přímlyvce postmoderny*, Praha, 1994.

Naproti tomu archaické kultury vnímaly svět kolem sebe odlišně. Jedním z ústředních rozdílů stavících tyto kultury do přímé opozice je gramotnost. Myšlení primárně orálních společností (tj. těch, které nepřišly do žádného kontaktu s psanou kulturou) bylo daleko bližší *přirozenému světu*,¹¹⁷ neznalo dělení objektů do našich abstraktních kategorií.¹¹⁸ Zároveň obzor osvojeného světa byl daleko užší. Vymezovala ho vlastně mytologie, kterou nemůžeme zjednodušeně chápat jako systém vysvětlivek těžko pochopitelných přírodních jevů. Taková představa je anachronickým přenášením mentalit člověka, který přetváří svět k obrazu svému pomocí fyzikálních a přírodovědných metod. Mytické příběhy byly nepochybně pevně spjaty s prožitými zkušenostmi a s přirozeným světem. Velice zajímavá je etymologie slova *svět*. Základ pojmu má společný kořen se slovem *světlo*, vyjadřuje vlastně prostor, který člověk může vidět. Svět začíná a končí na horizontu.¹¹⁹ Střed takového světa byl často spojnicí s nebesy a tuto funkci zastávala významná hora. V Čechách měl takovou roli Říp, na jeho dohled se rozkládalo nejstarší slovanské osídlení.¹²⁰

Předmětem mého tázání ale není ani jeden z těchto „historických limitů“. Věnuji se období druhé poloviny 15. století. Přestože není možné použít pro toto období označení primárně orální kultura, je nutné vzít v potaz některé specifické rysy přemýšlení orálních společností. Písmo sice bylo neoddělitelnou součástí evropského myšlení, ale ve společnosti ještě nebylo *zvnitřněné*, to znamená, že písmo ještě důsledně nezměnilo základy mentalit a vnímání životního prostoru. Drtivá většina lidí té doby neuměla číst a psát, písmo se mezi lidem začalo šířit teprve dlouho po rozšíření tisku a s ním spojených fenoménů.¹²¹

Důležitým rysem orálního myšlení je podle Waltera Onga pevné soužití člověka s přirozeným světem. Lidé v těchto kulturách nemohli (nikoliv neuměli) přemýšlet v abstraktních kategoriích, jako jsme zvyklí *my*. V kontaktu s neznámým/cizím tato rovina mentalit vystupuje zřetelně na povrch. Panošem Jaroslavem počínaje, Janem Hasištejnským

¹¹⁷ Pojem přirozený svět používá Walter Ong. Míni jím neschopnost odstupu od prožívané zkušenosti k analytickým kategoriím a abstrakci u primárně orální společnosti. Ong, Walter J., *Technologizace slova*, str. 54.

¹¹⁸ Tamtéž, str. 47–69.

¹¹⁹ *Svět*, in: Etymologický slovník jazyka českého, Praha, 2010, str. 595–596. Tento výklad přebírám od Václava Cílka.

¹²⁰ Třeštík, Dušan, *Mýty kmene Čechů*, Praha, 2008, str. 73.

¹²¹ Ong, Walter J., *Technologizace slova*, str. 9–12; 150–154. K problému orality ve středověké literatuře se věnuje Zumthor, Paul, *La lettre et la voix de la „littérature“ médiévale*, Paris, 1987.

konče, ve všech cestopisech je vyprávění prokládáno jakýmsi vysvětlujícími *schiftery*,¹²² vstupy autora, které napomáhají čtenáři, resp. posluchači uchopit popisované neznámé. Pravděpodobně jde o přetrvávající vyprávěcí strategii používanou v orálních kulturách pro přibližování cizích reálií, přestože se projevuje ve formě myslitelné i pro gramotnou kulturu. Nejčastěji se objevuje v popisech měst a vzdáleností. Pro města cestopisci často hledají srovnání velikosti s českými sídly, některé vzdálenosti přibližují sobě známým. K podobným vysvětlivkám se autoři uchýlovali nejen při popisech vzdáleností a velikostí sídel.¹²³ I v dalším textu se budu věnovat formám přibližování neznámého. Pro středověk je velice typické oceňování neznámého/druhého s nasazenými brýlemi vlastní kultury.¹²⁴ Nutno dodat, že takový způsob vyprávění není nemyslitelný ani dnes. V neformálních a orálních způsobech podání se často uchylujeme k vysvětlování méně známých faktů skrze přirovnání ke každodenní zkušenosti. Psané oficiální texty zcela pravidelně užívají v případě sídel počty obyvatel, rozlohu v km² apod. Pro kulturní jevy současný text disponuje pojmoslovím, které dokáže obsáhnout jejich vlastní významy.

Naznačil jsem, že *svět* je především něco známého. Je to osvojený prostor k žití, místo vymezené hranicemi, které může dávat člověku určitou jistotu. Takovou funkci mohl ve středověku plnit *domov* stejně jako stát (význam hranic českého království se ještě ukáže), ale i abstraktní meze kultury křesťanstva. Učenci ovšem přemýšleli i v širších souvislostech. Pod vlivem antických geografů chápali *svět jako celek* v kategoriích kontinentů a oceánů. Těmto starověkým poznatkům, které se nám mohou jevit jako protovědecké, nasazovali středověcí myslitelé rámec křesťanského náboženství. Specifika starořeckého myšlení opravdu přitahují dnešního člověka jako kořeny jeho vlastní civilizace, zatímco tmářský středověk (zatížený už

¹²² Schiftery jsou autorské vstupy do textu, jimiž je komentováno vyprávění. Je to vlastně odkaz na akt vypovídání a projev vypravěče samotného. Srov. Barthes, Roland, *Diskurz historie*, in: Česká literatura 55/2007, str. 815–829.

¹²³ Jen několik příkladů: Kabátník: „ze se nam tak welike zdalo jako trzi Prahy; nez ya prawim jako puol trzetie, nez spies gest wietssie; ne ti, kterziz semnu byli, pilnie gie ohledagicz a spatrzigicz, ze gest gestie wietssie nez trzi prahy.“, str. 3; „Angarie gest miesto welike a lezy Jako Zatecz.“, str. 6; „Take s hory oliwetske naylepe sem widiel Geruzalem a shled polozenie gehu. zdal mi se tak weliky, czoz sem rozumieti mohl, jako kralow hradecz, a nieco gest k niemu podobny, neb take lezij dluže a nessirocze a gest na horze dosti wysoke, jako by mohl byti Tabor; nez gestie mi se zda hora wyssie nezli taborska.“, str. 17; nejen o místech: „drzewie palmowe gest tluste jako hruby smrk a gest wysoke welmi... ratolesti palmowe okruhle... zda se jako wohanka... a na tom melli bude daktylow jako chmele“, str. 21; Hasištejnský: „A teez miesto benatky gest dobrze wietczij nez praha, Staree y nowe miesto.“, str. 15; nejen o místech: „gich gest wijecz nez we wssech Czechach mnichuow y wssech kniezij obogije strany.“, str. 16; „A Swaty blazey gest gich raguzskych patron a diedicz jako Swaty waczlaw nas Czechuow.“, str. 25; Jaroslav: „pan Anton prawił, že [Remeš] jest jako Praha“, str. 9; „do města Sampo, latině Villa s. Pauli, Ves sv. Pavla; a jest dobře menšie nežli Český Brod“, str. 11.

¹²⁴ Eco, Umberto, *Milion: popisovat neznámé*, in: O zrcadlech a jiné eseje, Praha, 2002, str. 80–86.

vlastním pojmenováním) se jeví jako přerušení slibného toku dějin. Vzniká tak fascinující mýtus zaniklé civilizace, k níž můžeme vztahovat naše principy myšlení, přestože dobře známe význam epochy „středověku“ pro formování moderní Evropy¹²⁵ i přebírání antických tradic středověkou společností.¹²⁶ Středověký svět byl kulatý. Ne proto, že by vzdělanci pracovali podle zásad geografie a astronomie, ale proto, že kruh byl totiž symbolem dokonalosti. Jiný než dokonalý tvar by totiž Boží dílo mít nemohlo!¹²⁷ Takový tvar měla první mapa světa vzniklá v českých zemích. Jejím autorem byl husitský kronikář Vavřinec z Březové, podepsaný také pod staročeským překladem Mandevillových cest, *imagem mundi* popisujícím ty nejvzdálenější kraje, které bylo složeno z množství dobových představ o světě. Vavřincova mapa je rozdělena do tří kontinentů, středem země je svaté město Jeruzalém.¹²⁸ Svaté město dostane znovu svůj prostor v následující kapitole.

Těžko si dokážeme představit pocit, který cestovatelé zažívali, když vstoupili na místa, jež chápali jako samý konec pevniny, nebo když se přiblížili středu světa. Vyprávění Václava Šaška z Bírkova známe jako cestu „*Z Čech až na Konec světa*“, Alois Jirásek v názvu své knihy podtrhl návštěvu mysu Finisterre ležícího nedaleko Santiaga de Compostela. Hrob sv. Jakuba Většího Šašek několikrát nepřímě označil za cíl putování.¹²⁹ Celé Portugalsko se v očích českých rytířů jevílo jako okraj světa, kde v neschůdných horách poletují draci, země je vyprahlá a neúrodná a místní lidé doslova bojují o živobytí.¹³⁰ Čím blíže k okraji, tím je země nebezpečnější. V přímém kontrastu k Šaškovu popisu pak stojí vyprávění poutníků do Svaté země, kteří se shodují v báječné úrodnosti všech krajů za mořem, po kterých kráčel Ježíš Kristus,¹³¹ ačkoliv realita byla často odlišná. Samotný *Konec světa* je místem, za nímž

¹²⁵ Le Goff, Jacques, *L'Europe est-elle née au Moyen Âge?*, Paris, 2003; Eco, Umberto, *Desatero snění o středověku*, in: O zrcadlech a jiné eseje, Praha, 2002, str. 101–116.

¹²⁶ Curtius, Ernst Robert, *Evropská literatura a latinský středověk*, Praha, 1998. Třeštík, Dušan, *Kosmas*, Praha, 1972, 24–36.

¹²⁷ Srov. M. Pavla *Židka Spravovna*, str. 92–4.

¹²⁸ Srov. Příloha č. 1.

¹²⁹ „*Z listů svého pána vidíme, že je muž znamenitý a velmi urozený; pročez, přeješ-li si, třebas až do Compostelly tě ochotně doprovodíme*“, Šašek, str. 73; „*Toto město leží na cestě do Compostelly*“, Šašek, str. 84; „*Ve vzdálenosti jedné míle od vesnice leží na compostelské cestě*“, Šašek, str. 86.

¹³⁰ Šašek, str. 108n. Celé vyprávění o Portugalsku není pochopitelně vyhrazeno jen nebezpečím kraje světa, velká část je věnována sv. Jakubovi, ve smyslu tohoto výkladu jsou zásadní přechody hranic a příhody týkající se přímo mysu Finisterre. Srov. také Beneš, Zdeněk, *Cesta do Svaté země Kryštofa Haranta jako kosmografický obraz světa*, in: *Cesty a cestování v životě společnosti*, Ústí nad Labem, 1995, str. 141.

¹³¹ Křivoústý, str. 78; Hasištejnský, str. 54.

„není již nic jiného než vody a širé moře, jehož hranic nezná nikdo vyjma samého Boha.“¹³² Šašek vzápětí vypráví příběh námořníků-objevitelů, které vyslal portugalský král, aby zjistili, co se v oněch záhadných dálavách skrývá. Námořníci, již překročili jakousi mytickou hranici a propluli mlhami a apokalyptickou bouří, nebyli po návratu vůbec k poznání. Jejich cesta trvala v pevninském čase o mnoho let déle, než sami strávili za hranicí světa smrtelníků.¹³³ Tajuplná země, na kterou námořníci narazili, se mohla v době vzniku latinského překladu Šaškova cestopisu jevit v nových souvislostech, totiž jako asociace na sotva objevenou Ameriku. První tisk, totiž *Spis o nových zemích a o novém světě zvláště Ameriga Vespucciho*, vydal plzeňský tiskař Mikuláš Bakalář v češtině roku 1506.¹³⁴

Fenomén vnímání moře ve středověkých kulturách měl častěji negativní nádech. Mnohdy představovalo rub světa, ale také nositele hříchu nebo šílenství.¹³⁵ Negativní funkce moře mohla být skrze svou jinakost využita pro vymezení hranic osvojeného (pozitivního) světa. To je umožněno mytickým vnímáním světa, které převažuje nad ověřitelnou zkušeností.¹³⁶ Moře je jedním z příkladů, na nichž je možné demonstrovat stereotypní vnímání založené nejen na psaném vyprávění, ale také na orálně předávaných příbězích, jež dávaly člověku základní představu o neznámém (podobně jako v příběhu o námořnících-objevitelích). V konfrontaci se skutečností, kterou cestovatel zažil na vlastní kůži, se tyto představy dostávaly na povrch a vytvářely pro pozorovatele rámec, s jehož pomocí fakta zařazoval do kategorií svého myšlení. Jednoduše, nejde tedy o to, co cestovatel viděl, ale jak vnímané objekty chápal. Moře je specifické ve své neobvyklosti, lidé zvyklí na pevnou půdu pod nohama k němu přistupovali s obavou. Tomu odpovídá i charakter vyprávění o oceánu. Po moři překonal Václav Šašek Lamanšský průliv, Jan Hasištejnský putoval takto nejběžnější cestou z Benátek do Jaffy a také Martin Křivoústý se do Svaté země plavil. Naproti tomu Martin Kabátník volil se svými společníky pozemskou stezku. Panoš Jaroslav skončil jen u znechuceného konstatování, že město Abbeville „leží vedle moře na břehu morském, ale

¹³² Šašek, str. 122.

¹³³ „Přátelé milí, my sami jsme byli při tom, když král ty lodi vyslal, ale takové lidi a tak urostlé, jako jste vy, šedivé jako starce, nýbrž mladíky ve věku dvaceti šesti let.“, Šašek, str. 122–125.

¹³⁴ Kneidl, Pravoslav (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě. Faksimile a výklad plzeňského tisku Mikuláše Bakaláře z roku 1506*, Praha, 1981.

¹³⁵ Delumeau, Jean, *Strach na západě ve 14.–18. století I.*, Praha, 1997, str. 43–56.

¹³⁶ Srov. Petrů, Eduard, *Vzrušující skutečnost*, Ostrava, 1984, str. 59.

velmi nezdravé v něm povětríe od smradu rybného, ještě mnoho ryborským v něm prodávají, a hromady jich veliké ležie a smrdie etc.“¹³⁷

Pro všechny, kteří o moři vyprávějí, je charakteristické, že zdůrazňují hrozící nebezpečí. Šašek svým mlčením ještě více podtrhl váhu celé události: „*O velikém nebezpečí, v němž jsme se ocitli, vsednuvše na loď a vypluvše na moře, nyní však přestanu vypravovati. Tak jsme byli s moře zahnáni nazpět a musili jsme se vrátit do Calais. Měli jsme přitom neobyčejné štěstí, a všichni, kteří tuto naši příhodu viděli, se velmi divili. Říkali totiž, že již sto let se nikomu nepoštěstilo tak, jako nám.*“¹³⁸ Jan Hasištejnský vypravuje, kterak těsně před vyplutím na moře navštívil s dalšími poutníky klášter sv. Mikuláše, mimo jiné patrona námořníků, aby se vyzpovídali.¹³⁹ Ani přímluva světce je před bouří neochránila. Když „*welike wlny yako domowe*“¹⁴⁰ házeli s jejich loďkou, museli slíbit pout' do Lorety, aby se moře uklidnilo. Zároveň je pravda, že podrobné Janovo podání zahrnuje i kuriózní mořskou exotiku, jako delfíny držící se po bocích lodě. Martin Křivoúský plavbu nerozvádí, možná neměl co říci o klidné plavbě a snad teprve strach o život by jej donutil o moři psát.

Pokud jsem nejprve použil označení *negativní*, musím je nyní po uvedení konkrétních příkladů zrelativizovat. Hrůza z moře a jeho demonizace mohly fungovat pro ty, kteří byli zvyklí na středoevropskou kotlinu od moře vzdálenou. Lidé žijící na břehu moře, jejichž živobytí s ním bylo pevně spojeno, cítili spíše respekt a úctu. Soužití s přírodním živlem, vnímání jeho blahodárné i smrtící síly a vůbec zcela specifické chápání, tolik odlišné od představ Středoevropana, je možné číst z popisu každoročního svátku zasnoubení benátského dóžete s mořem, který podal Jan Hasištejnský.¹⁴¹

Vody Atlantského oceánu jasně vymezovaly západní hranice Evropy jako konec známého světa. Na východní straně to bylo komplikovanější. Východ nesl ve středověku množství významů. Ve vyprávění Marka Pola, v Mandevillových cestách, ale i v popisu světa Jana Marignoly jsou východní kraje sice pohádkově bohaté a rajsky úrodné, ale zároveň jsou zřídlem nebezpečí všeho druhu. Odsud přicházejí apokalyptické národy Gog a Magog, zde

¹³⁷ Jaroslav, str. 17.

¹³⁸ Šašek, str. 58

¹³⁹ Hasištejnský, str. 17.

¹⁴⁰ Tamtéž, str. 97.

¹⁴¹ Hasištejnský, str. 11–12.

žijí kanibalové hned za hranicemi bájně říše kněze Jana. „*A Hospodin Bůh vysadil zahradu v Eden na východě a postavil tam člověka, kterého stvořil.*“¹⁴² Slova Genesis byla jedním z textů zakládajících tradici víry v existenci pozemského ráje. Ten měl ležet kdesi na východě, od světa oddělený někdy nepřístupnými horami, někdy ohnivou stěnou. V tomto ráji měl stát strom poznání a pramen čtyř rajských řek, které naplňovaly světová vodstva. Snad právě blízkost pozemského ráje a především rajske řeky, v jejichž vodách se z ráje dostávaly smaragdy, koření a další vzácnosti, dávaly mytický rozměr báječným východním krajinám.¹⁴³

Některé východní kouty světa byly v širší středověké tradici obydleny národy, kterým sice byl předpovězen příchod mesiáše, ale zároveň se nikdy nedozvěděly o Kristově příběhu, ukřižování a zmrtvýchvstání. Tyto tradice jsou vlastně součástí procesu osvojování východu a zařazování jej do onoho známého (svého a křesťanského) světa. Východ je tak součástí křesťanského kulturního prostoru, do něhož patří pozitivní i negativní mýty. Vlastně jde o podobný princip přibližování neznámého, jak jej popsal Walter Ong. Na tento fenomén poukazuje také Edward Said při analýze chápání islámu. Ten byl křesťanskými učenými vnímán jako heretická forma křesťanství, Mohamed měl být „falešný prorok“. Byla tak potlačena vnitřní logika islámu a jeho charakter byl násilně podřízen principům křesťanského náboženství.¹⁴⁴ Zároveň zde nefunguje ona identitotvorná funkce „druhého“. Totiž že vědomí vlastní kolektivní identity vzniká teprve s vymezováním se vůči „druhým“.¹⁴⁵ Ještě přesněji nefunguje v prvním plánu. Křesťanstvo vlastně vystupuje jako hotové společenství, které si může dovolit vysvětlovat „jiné“ pomocí vlastních zdomácnělých myšlenkových přístupů. Zdaleka ne všechny praktiky společností na východě jsou zavrženíhodné. Často jsou kladeny někam na limit pravověrnosti (jsou to právě ty společnosti, které věří v Hospodina, ale nebyl jim zvěstován příchod Spasitele), přestože by mohly v křesťanských očích dávat dojem modloslužebnictví nebo ďábelských vnuknutí. Jsou tedy vřazovány do známého světa, přestože v jeho rámci tvoří kategorii podivuhodného.¹⁴⁶

¹⁴² Genesis 2:8.

¹⁴³ Delumeau, Jean, *Dějiny ráje. Zahrada rozkoše*, passim.

¹⁴⁴ Said, Edward, *Orientalismus*, Praha, 2008, str. 75n.

¹⁴⁵ Např. Klusáková, Lud'a (ed.), „*We*“ & „*the others*“. *Modern European societies in search of identity*, Praha, 2004; Kubiš, Karel (ed.), *Obraz druhého v historické perspektivě II. Identity a stereotypy při formování moderní společnosti*, Praha, 2003.

¹⁴⁶ Nejslavnějším vyprávěním o zvlátnostech východních koutů světa je cestopis tzv. Mandevilla. Inspiraci čerpám mimo jiné ze studie, která je Mandevillovi (a dalším) věnována: Greenblatt, Stephen, *Podivuhodná vlastnictví. Zázraky Nového světa*, Praha, 2004, str. 39–67.

Středověká kategorie „známého“ nese odlišné významy, než jak ji chápeme dnes. Vyprávění o východních krajích tematizovaly některé prvky primitivní společnosti, která měla žít podle prvotních náboženských pravidel.¹⁴⁷ Možná i tato představa vedla kroky hledačů pravé původní církve, Martina Kabátníka a Martina Křivoústého. Adam Bakalář nás do Kabátníkových cest uvádí mimo jiné slovy: „*vždy se na to ptajíce, bylliby jaký lid ještě kde na světě, ješto by se choval podle spůsobu a řádu první církve svaté, tak jakž písma svatá o tom vypravují.*“¹⁴⁸ V Egyptě, kde podle Kabátníka nikdy neprší, je hlavním zdrojem vody řeka Nil.¹⁴⁹ Nejčastěji označuje egyptský veletok jako *rajskou řeku*. Tradice skutečně spojovala Nil s biblickou řekou Gíchón, pramenící v ráji. Jeho poznání tak nevychází pouze ze zažité zkušenosti, ale je formováno kulturním rozhledem autora a jeho mentálními nástroji.¹⁵⁰ Toho jsou důkazem Kabátníkova slova: „*Take yakoz sem slyssial w Czechach obeczne rozprawky o potoczach rayskych, domniawal sem se nieczo maleho byti, ale tento potok gest rzieka welika a krom morze wody wietssie sem newidiel.*“¹⁵¹ Povídání o pozemském ráji tedy nebylo ničím neobvyklým¹⁵² a pro cestovatele bylo nástrojem, s jehož pomocí dokázal vnímat a chápat své zážitky. Přestože tvrdím, že východ byl součástí křesťanského světa, samotný pojem v pramenech působí poměrně abstraktně. Není vymezen geopoliticky, není naplněn konkrétními zeměmi. Jeví se jako snový prostor světa. Jenže v prvních mapách středověké kartografie je východ přesně zakreslen a jednotlivá místa (pozemský ráj, říše kněze Jana, val držící národy Gog a Magog apod.) jsou přesně lokalizována. To považuji za důležitý rys osvojování východu.

¹⁴⁷ Tamtéž, str. 90–96.

¹⁴⁸ Kabátník, str. 1. O dobovém zájmu o východní církve viz také Macek, Josef, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Praha, 2001, str. 60; 300.

¹⁴⁹ V drtivé většině všech zmínek o Nilu Kabátník zdůrazňuje jeho významu jako zásobovače vody, str. 19, 22, 23, 24, 25, 26, 32.

¹⁵⁰ Podobně vysvětluje Tzvetan Todorov chování Kryštofa Kolumba ve vztahu k objevovanému. Přestože moderní člověk by u něho očekával empirickou metodu popisu neznámého, Kolumbus přemýšlí v kategoriích své doby se rozhoduje podle argumentace autority. „*Už dopředu ví, s čím se setká; konkrétní zkušenost má jenom ilustrovat osvojenou pravdu, nemá být zkoumána podle předem stanovených pravidel s cílem odkrýt pravdu.*“, Todorov, Tzvetan, *Dobytí Ameriky. Problém druhého*, Praha, 1996, str. 26.

¹⁵¹ Kabátník, str. 22.

¹⁵² Srov. Bartoš, František M., *Za královstvím kněze Jana*, in: Časopis národní musea. Oddíl duchovnědný CXVI/1947, str. 175–179.

Ale ještě jednou zpět k Nilu, který je jedním z ústředních motivů vnímání „*welmi welikeho Egipta a gich yazykem misera*.“¹⁵³ Egypt byl pro Kabátníka dalším místem, kde hledal pozůstatky ideální církve. Snad proto, že také Egypt je prostorem událostí Starého zákona a jako takový ho Kabátník i vnímal. V době jeho cesty ovládali Egypt mamlúci, vojáci otrockého původu, jimž byl umožněn kariéerní postup, a tak se stávali dokonce sultány. Tuto zvyklost vykládal Kabátník pomocí biblických analogií k příběhu Josefa, prodaného do egyptského otroctví, od něhož měla tato praxe vycházet.¹⁵⁴ Egypt byl pro Kabátníka skutečným divem. Nemohl uvěřit hospodskému, který vyprávěl o velikosti Káhiry, dokud sám město neshlédl od výše položeného sultánova sídla.¹⁵⁵ Vůbec „neuvěřitelná velikost“ je základní charakteristika Kabátníkova Egypta. Množství velbloudů přinášejících vodu od Nilu,¹⁵⁶ rozlehlost „*vlicze, kteraz slowe Basar,... yako by rziekl trzna vlice*“¹⁵⁷, to jsou klíčové motivy vyprávění, jež stejně jako čistotou zahrad a spolu s specifickými zvyklostmi v oblékání a vztahu k ženám nebo stravovacími návyky, zakládají Kabátníkův zájem o egyptský prostor. Popisy Egypta jsou v ostrém rozporu s vnímáním Svaté země, kterou Kabátník viděl především náboženskýma očima. Egypt už je za hranicí a je místem zvláštností, i když jim Kabátník nepřifkl tak fantastický charakter, jaký měly například země Dálného východu v cestopisu tzv. Mandevilla.

Pozemský ráj, ve středověkých představách reálně existující, přestože nedostupné místo, byl v jedné formě tradice chápán jako prostor, kde duše čekaly na vzkříšení a na poslední soud. Ráj byl v tomto smyslu chápán jako posmrtná krajina.¹⁵⁸ V podobné době křesťanské myšlení začalo formovat představu očištěnce, kde hříšníci trpí za své poklesky, aby mohli lehčí předstoupit před Boha.¹⁵⁹ Podobnost obou těchto přestupných stanic zemřelých je evidentní. Šašek z Bírkova vypráví o místě, jakési díře v zemi, kde je možno smýt některé hříchy: „*Každý, kdo do té jeskyně vejde s nábožnou myslí, dosahuje odpuštění mnohých*

¹⁵³ Kabátník, str. 22. Kabátník zde doplňuje i arabské označení pro Egypt, totiž Misr. Nutno podotknout, že Kabátník označení Egypt přenáší i na město Káhiru.

¹⁵⁴ Kabátník, str. 20.

¹⁵⁵ Tamtéž, str. 23. K významu autentického potvrzení vlastním zrakem srov. 5.2 Místa paměti, str. 80 – 81.

¹⁵⁶ Tamtéž, str. 24.

¹⁵⁷ Tamtéž, str. 27.

¹⁵⁸ Delumeau, Jean, *Dějiny ráje*, str. 31–45.

¹⁵⁹ K tématu očištěnce viz Le Goff, Jacques, *Zrození očištěnce*, Praha, 2003.

hříchů. Také já jsem v ní byl a stejně Burian, Kmesek s bratrem, Pětipeský a Miroš. Když se tam spouštěl Jan Žehrovský, úplně zbledl a zmodral, takže jsme ho stěží vytáhli, protože otvor byl velmi úzký. Pan Lev tam také chtěl vejít, ale když to viděl, upustil od toho úmyslu. Papež povoluje těm, kteří vejdou do jeskyně, veliké odpustky proto, že sv. Jakub, když byl při kázání kamenován od pohanů, uchýloval se do té sluje.“¹⁶⁰ Přestože čeští rytíři v čele s panem Lvem, jak Šašek svého pána oslovoval, se chovali vůči posvátnosti jeskyně sv. Jakuba poměrně odměřeně, prostorově je podobná *Očistci sv. Patrika*, na který Šašek vzpomíná a připomíná jeho polohu během cesty Anglií.¹⁶¹ Už ve 14. století vznikl český překlad *Jiříkova vidění*.¹⁶² Tento text vypráví o cestě k *Očistci sv. Patrika*, skrze nějž se Jiřík dostává do zasnění, kde vidí očistec a peklo. Vrcholem je samotné nebe. Měli svatojakubští poutníci na mysli tohoto hrdinu velice rozšířeného vyprávění také v okolí galicijské Compostely? Šašek nám bohužel neodpovídá; zasnětní charakter otvoru, kam spouštěli Jana Žehrovského, tak zůstává jen smělou hypotézou.

Již zmíněná orientace západ–východ je základním prostorovým schématem. To platilo v archaických kulturách, stejně jako ve středověku. Uložení těl v hrobech, *via sacra* v křesťanských svatostáncích nebo směr, kam hleděl Kristus z kříže, jsou jen několika příklady vnímání západu a východu. Jan Hasištejnský popisuje kapli připomínající Kristovo nanebevstoupení: „*A w niem wytesana jest Sslapiege prawe nohy. A prsty w teez Sslapiege su obraczeny proti zapadu Sluncze*.“¹⁶³ Martin Kabátník zase pomocí narativní figury vyjadřuje úplnost okolního prostoru. K tomu používá metaforu čtyř světových stran, když vypráví o mamlúcích, které sultán „*rosessle na cztyrzi strany zemie*.“¹⁶⁴ Míni tím veškeré země pod sultánovou pravomocí. Další reflexe koncepčního vnímání světových stran (např. tradiční topos drsného podnebí severu¹⁶⁵) v českých cestopisech druhé poloviny 15. století chybí.

Střed světa byl ve středověku vnímán ve specifických kategoriích, jak jsem již naznačil. Existovaly i alternativy, které vycházely z chápání *světa*, tak jak jsem jej vyložil s pomocí etymologie slova. Svět končící na horizontu má úzkou spojitost s fenoménem

¹⁶⁰ Šašek, str. 115.

¹⁶¹ Tamtéž, str. 72.

¹⁶² Kolár, Jaroslav, Nedvědová, Milada (eds.), *Próza českého středověku*, Praha, 1983, str. 205–232.

¹⁶³ Hasištejnský, str. 61.

¹⁶⁴ Kabátník, str. 29.

¹⁶⁵ Přednáškový cyklus Hlaváček, Petr, *Topografie neznámého kontinentu*, LS 2010/2011, FF UK v Praze.

etnocentrismu, který mohl ve středověku přerůst v různé formy jakéhosi protonacionalismu. Je pochopitelné, že vnitřně se každý člověk vracel do soukromého středu světa, domů. V závěru svého cestopisu se obrací Martin Kabátník na své případné následovníky, „*az sie zase wrati do zemije, s kterez gest wyssiel, kterazto nam krziestianom gest zaslibena, zwlasstie Czeska nebo morawska y gine okolnije zemije*“,¹⁶⁶ a Martin Křivoústý zakončil své vyprávění prostě: „*A potom domův, totižto do Čech. Amen.*“¹⁶⁷ Tomu druhému, křesťansky universálnímu středu světa, se nyní budu věnovat v samostatné kapitole. Je jím Svatá země a jak na závěr vysvětluje Jan Hasištejnský z Lobkovic: „*Take slussije wiediet, ze, poczna hned na brzehu Jaffy a wssudy okolo Geruzalema az do yordanu, to wsse slowe swataa zemie.*“¹⁶⁸

4.2 Svatá země

Zcela ústředním motivem prostorového vnímání ve středověkých kulturách a jakýmsi jejich společným jmenovatelem je „Svatá země“. Její výsadní postavení v křesťanské nauce se udrželo po staletí a je svým způsobem (odlišným od toho středověkého) dodnes živé. V dobře známém výroku, během Jeruzalémského projevu, praví Milan Kundera: „*Vystupuje mi před očima Izrael, ... jako skutečné srdce Evropy, podivné srdce umístěné daleko od těla.*“¹⁶⁹ Tím vystihl zajímavý kulturní fenomén. Podle středověké dogmatiky vlastně „jediné správné“ učení vzniklo mimo hranice Evropy, která hrála úlohu domácího prostředí pro *christianitas*, křesťanstvo. Spasitelská funkce (tedy hlavní úkol křesťanské církve) byla zdůrazněna mimo jiné tím, že místa biblických událostí (v čele s Jeruzalémem¹⁷⁰) byla v dobových geografických představách umístěna do samotného středu země, jak jsem zmínil v předchozí

¹⁶⁶ Kabátník, str. 36.

¹⁶⁷ Křivoústý, str. 89.

¹⁶⁸ Hasištejnský, str. 104.

¹⁶⁹ Projev při přebírání Jeruzalémské ceny v roce 1985. Kundera, Milan, *Zneuznávané dědictví Cervantesovo*, Brno, 2005, str. 35. Kundera tento přírůstek používá v souvislosti s kosmopolitní semitskou kulturou a jejím vztahem k nadnárodnímu evropanství. Kulturní (nikoliv geografický) smysl výpovědi odpovídá i pojetí, pro které jsem Kunderův výrok přejal.

¹⁷⁰ Symbolická síla místa narůstá v kontextu dalších náboženských nauk. Jeruzalém jako svaté město neuznávají jen křesťané, ale také židé a muslimové.

kapitole. Zobrazení Jeruzaléma na středověkých mapách považují spíše za zástupný symbol celé Svaté země (že poutníci vnímali prostor Svaté země jako celek, bude zřetelné z dalších interpretací) a někdy se dokonce jeví jako emblematická redukce celého světa.

V trojici nejdůležitějších poutních míst středověku zastával Jeruzalém zcela specifickou roli. Zatímco druhá dvě, totiž Řím apoštolské stolice a galicijská Compostela s hrobem sv. Jakuba, byla navštěvována zástupy poutníků díky zázračným ostatkům Kristových žáků, Jeruzalém plnil ještě další funkci. Svatá země těžila svou poutnickou „prestíž“ především z intenzivní koncentrace míst spojených s příběhy Starého i Nového zákona. Maximální možné soustředění biblických vzpomínek upevňovalo kolektivní paměť udržující tradici Svaté země.¹⁷¹ Křesťanští poutníci vzpomínali nejen na evangelijní příběhy Ježíšova života, ale také na „dějiny Izraelitů“.¹⁷² Ve vůbec prvním dochovaném poutnickém cestopise do Svaté země převažují starozákonní tradice. Jeho anonymní autor, tzv. *Le pèlerin de Bordeaux* [poutník z Bordeaux], navštívil místa Ježíšova života v době sv. Heleny, objevitelky Svatého Kříže a budovatelky mnohých křesťanských svatostánků. Jan Hasištejnský putoval k Božímu hrobu 1150 let po poutníkovi z Bordeaux a úcta ke sv. Heleně prolíná jeho vyprávění o Svaté zemi. Jan jí přisuzuje zásluhy za kultivaci poutních míst a vybudování velkého množství svatostánků. Teprve po obnově Jeruzaléma císařem Hadriánem se začínají pomalu vytvářet nové evangelijní vzpomínkové tradice.¹⁷³ To však neznamenovalo opouštění vzpomínání na židovské příběhy Starého zákona, například ve 14. století si křesťané připomínali místo hrobu krále Davida, vzpomínku oživenou muslimy a znovu přijatou křesťany. Životní cesta Ježíše Krista byla chápána analogicky k příběhu Davida.¹⁷⁴ V prostředí nově vybudovaného města a v době zásadní změny statusu křesťanství v oficiální náboženství hledali poutníci i místní židé a křesťané místa spojená se zásadními příběhy Bible. Začala se tak vytvářet symbolická topografie svaté země. Ať už byly tradice jednotné nebo se tříštily do několika proudů,¹⁷⁵ v 15. století františkáni (tzv. bosáci) představovali poutníkům svatá místa, jejichž lokalizace byla dávno přijata. Tento proces je důležitý

¹⁷¹ Halbwachs, Maurice, *Le topographie légendaire des évangiles en terre sainte*, Paris, 1971, str. 147–148.

¹⁷² Starý zákon byl mimo jiné chápán jako kniha historických událostí.

¹⁷³ Halbwachs, Maurice, *Le topographie légendaire*, str. 9–49. Císař Hadrián vyhnal z města židovské obyvatelstvo po potlačení Bar Kochbova povstání v roce 135 n. l. Židovská komunita se i přes zákazy v Jeruzalému záhy znovu objevila. Armstrongová, Karen, *Jeruzalém*, Praha, 1999, str. 161.

¹⁷⁴ Tamtéž, str. 46; 68–69.

¹⁷⁵ Mnohdy se tradice rozdělily do několika výkladových větví, v jiných případech se naopak různé zvyky propojovaly. Halbwachs, Maurice, *La topographie légendaire*, passim (zejména 77–79).

především proto, že se v něm mísily křesťanské a židovské tradice, a proto, že byl založen na lokalizaci míst úcty.

Představa Jeruzaléma jako středu světa nekončí na stránkách teologických traktátů, ani není spoutána kartografy. Přinejmenším v širší vzdělanecké společnosti byla dobře známa. Nesloužila pouze jako orientační bod map a jako poznatek organizující další vědění, byla velice intenzívně vnímána. V kolektivních mentalitách nepochybně zaujal Jeruzalém tuto roli jako místo působení Ježíše Krista, ovšem nešlo pouze o metaforu kulturního jádra nebo připomínku Božího syna. Podivuhodnou a fascinující historku vypráví Jan Hasištejnský z Lobkovic. Přestože jeho putování svou organizovaností připomíná turistiku, která se rodila teprve v 19. století, tato zmínka nenechává nikoho na pochybách, že nábožensky mystické zážitky ze Svaté země vnímali poutníci jeho doby velice hluboce.¹⁷⁶ Jan vzpomíná, jak starý bosák pasoval v chrámu Božího hrobu poutníky na rytíře. Zatímco byli někteří takto povyšováni (o sobě se v tomto kontextu nezmiňuje), Jan se „tulal“ po chrámu sám: „*y po tiech wieczech gducze od kaply hrobu bozijeho do kuoru, gest tu v kuoru kamen Cztwerohranaty, a w niem w prostrzedku dijera. A to mijesto, kdez ten kamen gest, ma byti prostrzedek swieta. A lezal sem na tom kam nu a spal sem asa dwie godzinie. A w tom poczali kniezije msse sluziti hned s puolnoczy a slauzili asa dwie godzinie na den.*“¹⁷⁷ Jaké významy máme hledat za Janovým spánkem na samotném středu světa? Poutník jako by splynul s místem a skrze tento mytický prostor s celým světem. Těžko věřit, že na tomto intenzívním místě Jan skutečně usnul! Snad se jedná o metaforu mystického zážitku, která zdůrazňuje hloubku uvědomění si významu místa naplněného Boží milostí.¹⁷⁸ Poutník byl zcela odpovídajícím způsobem probuzen po dvou hodinách svatou mší, neprobudil jej ani nikdo z bosáků, ani případný další poutník čekající na možnost vlastní zkušenosti. Příběh svou symboliku čerpá mimo jiné z vyprávěcí stylizace. Sílu vnímání prostoru Svaté země je možné chápat i kolektivní formou vzpomínání na biblické časy. Nejenže tento způsob hromadného putování (který *my* anachronicky chápeme jako určitou formu prototurismu) dává šanci své osobní pocity zařadit do společenských kategorií, a tak jim dát i další smysl, zároveň je

¹⁷⁶ Na jiném místě, při návštěvě hory Kalvárie, Jan vypráví: „*A sycz gineho mnoho tak [bosák] kazal, ze gich bylo z nas malo, by neplakali.*“, Hasištejnský, str. 67.

¹⁷⁷ Hasištejnský, str. 75.

¹⁷⁸ S tím souvisí i v této době kristocentricky směřovaný kult Čtrnácti sv. Pomocníků, jemuž byl zasvěcen kadaňský klášter. Viz Hlaváček, Petr, *Nový Jeruzalém? Spirituální rozměr kadaňské rezidence Jana Hasištejnského z Lobkowicz (+1517)*, in: Dvory a rezidence ve středověku, Praha, 2006, str. 237–271; Týž, *Kristocentrická dimenze kultu Čtrnácti sv. Pomocníků aneb k reformní spiritualitě pozdního středověku*, in: Husitský Tábor 15/2006, str. 9–33.

vlastně procesem upevňujícím křesťanskou identitu a jednotu o to víc, že se odehrává ve svatém ostrůvku obklopeném hordami muslimů.

Téma *středu* si zaslouží ještě několik poznámek, které budou důležité pro další výklad (poutnických) cestopisů. Vysoká symbolická hodnota středu světa se ukazuje ve studiích kulturních antropologů a religionistů. Jedním z východisek pro pochopení symboliky *středu* je pro religionistu Mirceu Eliada fenomén vnímání středu světa jako místa kosmické hory, kde si jsou Země, Nebe a Peklo (podzemí, chtonické síly, apod.) nejbližší.¹⁷⁹ A právě v tomto místě úzkého kontaktu se měl udát Mesiášův příběh. Některé tradice udržovaly představu, že Golgota je středem světa, kde byl stvořen i pohřben Adam.¹⁸⁰ *Střed* je tedy důležité chápat nejen jako místo spásy, ale také stvoření. K podobné tradici se vyjadřuje také Martin Křivoústý: „*Jakož pak někteří mají obyčej praviti, že by Jeruzalém byl na jiném místě než prvé, to jest na místě, kdež náš Pán Ježíš Kristus jest ukřižován a pochován, toť není tak, nebo město Jeruzalém ještě na svém místě jest, kdež jest i prvé bylo, krom hory Sión, kteráž jest umenšena v stavení, nebo na té hoře Sión byla prvé stavení výborná královská, nébrž jako oni praví, že tu byla sláva jeruzalémská.*“¹⁸¹ Stejný autor si díky teplotní inverzi mohl dovolit hezkou metaforu: „*Vyšli jsme z Jeruzaléma u vigilií svatého Vavřince, a bylo jest mračno, a tu jsem také uznamenal výsost položení města Jeruzaléma, neb oblakové někteří se níže brali, nežli jest město, po údolí, a tak můž povědín[o] býti, že Jeruzalém jest položen v oblacích.*“¹⁸² Poslední dojem Martina Křivoústého ze svatého města tak upomíná na archaický motiv kosmické hory.

Již jsem připomněl základy tradic Svaté země a její úcty na základě zkoumání kolektivní paměti Mauricem Halbwachsem. S čím vlastně přišli poutníci do kontaktu? Co formovalo jejich osobní zážitky, které byly zatížené historickou tradicí, ale samy o sobě byly plné duchovních vjemů konkrétních míst? Svatá země je vlastně jakýmsi prostorovým negativem Ježíše Krista, otiskem jeho života. Na místě odkud měl Kristus vstoupit na nebesa, na hladké skále „*ssest gest sslepiegi czlowieczich a yakoby bosyma nohama wtlaczonych do te*

¹⁷⁹ Eliade, Mircea, *Mýtus o věčném návratu*, Praha, 2009, str. 14–15.

¹⁸⁰ Tamtéž, str. 16. Tato tradice měla velký význam. Např. Kaple Kalvárie v areálu zhořeleckého Božího hrobu, o němž ještě bude řeč, je dvoupatrová, přičemž spodní patro je zasvěceno hrobu Adama a první patro Ukřižování. Mimo jiné srov. také vyobrazení lebky na malbách Kalvárie, která symbolizuje právě místo posledního spočinutí Adama.

¹⁸¹ Křivoústý, str. 86.

¹⁸² Tamtéž, str. 88.

*skaly dobrze hluboko, a gest y prsty znati.*¹⁸³ Jakmile poutníci a cestovatelé vstoupili na půdu Svaté země, zcela se změnil způsob jejich vnímání okolí (to se silně projevuje ve způsobu vyprávění – viz 5. Prostor a vyprávění). To může ilustrovat i přímá Kabátníkova poznámka: *„Take hned odtud se zemie tepla pocziala; neb gedne sme Jordan prziegeli, hned se nem zdalo, Jako bychom do gine zemie przigeli. Jordan gest tak weliky, ze by gey pacholik po trzikrat przieskocziti muohl; ale mnie se do nieho vdalo vpadnuti ale neprzieskocziti.*¹⁸⁴ Stranou nechám Kabátníkův pád do řeky, v tuto chvíli je důležité především zdůraznění změny charakteru krajiny. Právě zde totiž překonali nehostinnou pustinu, konečně mohli nechat zvířata napást čerstvé trávy. V kontextu putování Jana Hasištejnského i cestopisu Martina Křivoústého tato zmínka nabývá na váze. Oba se totiž na svých cestách diví tomu, proč tak úrodná půda jako Svatá země není intenzivněji využívána k zemědělství. Martin Křivoústý si všiml, že *„jda do Jeruzaléma skrze Sýrii vsudy [je] země dobrá“*,¹⁸⁵ stejně jako poblíž již zmíněného Jordánu¹⁸⁶ a pod horou Tábor je prý země tak plodná, že na ní rostou plody, aniž by byla obdělávána – to právě v kraji, kde podle Křivoústého kázal Ježíš.¹⁸⁷ Také kolem Jericha *„jest jiné ovotce, kteréhož já jsem nikdy neviděl, kteréž země dobrovolně zbuzuje, totiž sama od sebe.*¹⁸⁸ Jan Hasištejnský si v záplavě svatých míst stačil také povšimnout, že *„mezy morzem a miestem ramau gest czistay a dobray krag, Awssak gest mnoho vlehlij nezdzielanych a nezuoranych diedin.*¹⁸⁹ Pečlivý „hledáč“ Martin Kabátník jim vlastně odpovídá, když vysvětluje, že pro drahotu chleba není možné zasít větší množství zrna.¹⁹⁰

Mne však více než Kabátníkovo prozaické vysvětlení, zajímají kulturní aspekty pohledu obou cestopisců. Na jedné straně totiž stojí realita, s níž byli poutníci konfrontováni, na straně druhé, a pro tuto práci důležitější, si musím položit otázku, proč právě tyto konkrétní kulturní a krajinné jevy poutníky zaujaly a jaké významy jim přiřkládali. Kromě neobdělané

¹⁸³ Kabátník, str. 17.

¹⁸⁴ Kabátník, str. 11.

¹⁸⁵ Křivoústý, str. 78.

¹⁸⁶ Tamtéž.

¹⁸⁷ Tamtéž, str. 79.

¹⁸⁸ Tamtéž, str. 85.

¹⁸⁹ Hasištejnský, str. 54.

¹⁹⁰ Kabátník, str. 17.

půdy to je také časté zdůrazňování trosek hradů, kostelů a vůbec míst spojených s křesťanskou komunitou, to dohromady dává dojem tzv. zlatého věku. Už na hoře Sionu Křivoústému řekli, jak „*sláva jeruzalémská jest zkažena*“, protože kdysi skvostné stavby byly rozebírány jako materiál pro nové budovy.¹⁹¹ V podobném duchu se nese i popis křížové cesty, kdysi prý skvostně vystavěné, dnes na pokraji rozpadu.¹⁹² Také kostel v Betlémě na místě Kristova narození býval podle Křivoústého krásně vystavěný, ale v jeho současnosti „*zestaravše ku pádu se blíží*.“¹⁹³ V tomto kontextu je nutno připomenout, proč putovali Martin Kabátník a Martin Křivoústý do Svaté země. Oba (přestože vycházeli z rozdílných východisek víry) hledali v Palestině pozůstatky prvotní církve.¹⁹⁴ V jejich očích měla být dávno ztraceným ideálem, jehož nalezení by snad pomohlo reformačnímu úsilí utrakvistické církve, respektive Jednoty bratrské. Pátrat po Kristově církvi bez lidských *inventiones* pro ně ale znamenalo vidět Svatou zemi v podobném úpadku, a nejspíše proto dávali do kontrastu ideál biblického věku se soudobým stavem.

V předchozí kapitole jsem narazil na snahu hledat kdesi na východě pozemský ráj. Biblický ráj má podobný kulturní potenciál jako antické představy známé od Hésioda, Vergilia nebo Ovidia o prvních lidech, kteří nemuseli pracovat a žili téměř jako bohové. V křesťanském smyslu je problém komplikovanější. Víc než pozemský ráj zdůrazňovala dogmata vizi zaslíbeného Božího království, což úzce souvisí s opakujícími se projevy eschatologie. Středověk ale zároveň vnímal realitu jako čas po *pádu*, jako dobu, kdy byl ideál minulostí. To platí zejména ve specifických podmínkách Svaté země.¹⁹⁵ Lucie Storchová poukázala na rozšiřování literárních topoi úpadku ve Svaté zemi v raně novověkých cestopisech – mají sloužit jako kontrast k ideálu, totiž biblickým časům.¹⁹⁶ Mircea Eliade zdůraznil archaickou společenskou potřebu člověka udržovat řád světa pomocí autority

¹⁹¹ Křivoústý, str. 79.

¹⁹² „*Málo pak odtud dále jest rozcestí, kdež se cesty na kříž scházejí, té tehdy cesty, kterouž Kristus šel jest, jest cesta na kříži přecházející, kteroužto bral se jest Šimon Cyrenenský ze vsi, a tu jest přinucen, aby nesl kříž Pána Ježíše, a odtad jest na místo jíti popravištné, na něž jest vstupování po stupních kamenných, ale i to se boří, nebo celé město Jeruzalém bylo jest podlážděno mramorem čtverohranatým, ale to se všecko kazí. A jest město nad místem popravištným vzdělané dobře za dvoje hony, vždycky vzhůru jdouce, ačkoli i to jest zkaženo z některé strany, nebo Jeruzalém mnohokrát byl jest zkažen.*“, Křivoústý, str. 81.

¹⁹³ Tamtéž, str. 84.

¹⁹⁴ Srov. 2.4 Martin Křivoústý a 2.5 Martin Kabátník, str. 18–21.

¹⁹⁵ Mendel, Miloš – Ostránský, Bronislav – Rataj, Tomáš, *Islám v srdci Evropy*, Praha, 2007, str. 279.

¹⁹⁶ Storchová, Lucie, *Biblická topografie a inscenace orientálního cizího v českých cestopisech raného novověku*, in: Františkánství v kontaktech s jiným a cizím, Praha, 2009, str. 67n.

předků a vzorů „počátku.“¹⁹⁷ Ke slovu se dostává i ona „romantika starobylého“,“¹⁹⁸ již známe i z kulturně-antropologických projevů soudobé společnosti. Cesta do Svaté země vlastně znamenala putování k počátkům křesťanské církve (které koneckonců Křivoústý a Kabátník hledali), pouť po místech spojených s Kristovým životem a přecházela až k *imitatio Christi*, napodobování chudého a pokorného života Ježíše Krista.¹⁹⁹ Ve Svaté zemi se přece odehrálo vše důležité, tedy příběhy, o nichž vyprávějí evangelisté, a je pochopitelné, že křesťané hledali právě zde počátek cesty ke spáse.

Tato cesta ke kořenům nabývala dvou rovin. Kromě samotného fyzického cestování na východ se ke slovu hlásila také duchovní cesta v poutníkově hlavě. Náboženský prožitek poutě do Svaté země zajímavým způsobem reflektují také cestopisy. Jaroslav Kolár upozornil ve vyprávění Martina Křivoústého na specifický rys narace, který je ostatně příbuzný mnohým dalším poutnickým cestopisům do Svaté země. Autor vynechává přesnější časová určení cesty po Svaté zemi, podle Kolára vstupoval „do biblického časového trvání, v němž se vše pozdější jeví jako z náboženského hlediska nedůležité, jako projevy světských zmatků, které budou přerušeny teprve Kristovým návratem na zem.“²⁰⁰ Vracíme se tak vlastně k onomu zlatému věku biblických příběhů a vnímání soudobého úpadku. Svatá země ale nebyla jen prostorem, kde se měly odehrát starozákonní a evangelijní události, byla zároveň jakýmsi konzervátorem *genia loci*. Atmosféra místa měla často na poutníkovu mysl velký účinek a i přes úpadek církevních staveb i mravů místních obyvatel odkazovala přímo na Bibli. Místa a zažitá zkušenost tak byla návštěvníky vykládána (a chápána) pomocí Svatého písma. Martin Křivoústý v tomto smyslu zapsal: „A skůro o prostredku té cesty [z Jeruzaléma do Jericha] jest místo, jakož nám pravili, na němž onen upadl mezi lotry, o němž ve Čtení psáno jest, a ještě i nyní to místo jest velmi nebezpečné, a jest některaký dvůr pustý.“²⁰¹ Na místě Davidovy studny přichystali bosáci poutníkům osobní prožitek. Křivoústý pak převyprávěl celý příběh spojený s místem: „Fons David. A když sme se pak přibližovali k Betlému, na levé ruce jest studnice, z kteréžto já jsem pil, a pravili nám, že by ta byla studnice, z kteréžto David, zkušuje svých rytířův, požádal se napiti, kdyžto bojoval proti

¹⁹⁷ Eliade, Mircea, *Mýtus o věčném návratu*, str. 7 et passim.

¹⁹⁸ Třeštík, Dušan, *Věk zlatý a železný*, in: Naše živá i mrtvá minulost, Praha, 1968, str. 26.

¹⁹⁹ Bosáci nabádali poutníky, aby v nebezpečí vzpomněli „*prizkladu pana krysta aby trpieli, a take aby mohli nabozenstw swemu dosti ucziniti, na kterež su se wydali*“, Kabátník, str. 11.

²⁰⁰ Křivoústý, str. 71.

²⁰¹ Tamtéž, str. 85.

*Filištínským, proto tři jeho rytíři, probivše se skrze vojsko fílištínské, přinesli sou jemu té vody, a on jí nechtěl pít, ale obětoval ji Pánu Bohu, jakož o tom šíře vypsáno v knihách Královských.*²⁰² Ještě silnějším dojmem působí místa spojená s životem Ježíše Krista a v podání poutníků mají podobnou funkci. Jan Hasištejnský si všiml sesychajícího fíkovníku na místě, kde Kristus proklel fíkovník, který nenesl plody. „*Opiet dale a wayss v wrch geducze ukazali nam mijesto, a lezij na niem kamen velikay tu, kdez ten ffijk staal, gesste gey pan krystus tudy jda zlorzeczil, ze vslechl, protoze owotce nenesl. Take sem widiel tehdez v sameho toho kamene, kdez ten zlorzeczeny ffijk stal, ginay ffijk ruosti A sycz onde y onde okoli gina drzewa ffikova. Ale ten mezy nimi bledy, yakoby vwadl.*“²⁰³ Význam a připomínku Kristova činu neslo místo. Přestože zde rostl jiný fíkovník, stále trpěl prokletím Mesiáše. Naopak v příjemném duchu se, podle Martina Křivoústého, neslo místo Kristova postu. „[Tam, kde se] *Kristus postil, nebylo jest místo ku přístupu podobné lidem, ale již sou udělali cestu dobrú, neb i nyní svými časy ještě tu lidé pokání vedou, a zvláště v postě. A jest to místo veselé.*“²⁰⁴ Nechme stranou, že už starší židovská tradice lokalizovala místa vhodná pro vykonávání určitého typu ritu, zde je důležitý odkaz prostoru k Ježíši Kristovi.

V dosavadním výkladu jsem se obracel především ke vzpomínkovým tradicím a kolektivní paměti. Mínil jsem jednak naznačit, jakým způsobem prezentovali františkáni ze Sionu poutníkům svatá místa (ovšem ve shodě s dobovými stereotypními představami), a tím mířím k popisu jednoho rysu křesťanské úcty, který považuji za výjimečný pro Svatou zemi.

Vylodění v Jaffě nebo překročení Jordánu znamenalo pro cestovatele zásadní přelom. Jak samotný přechod chápat, je otázka, které chci věnovat další prostor v kapitole o hranicích. Prozatím se spokojím s jiným úkolem. Čemu od této chvíle cestovatelé a poutníci věnovali místo ve svém vyprávění? Martin Kabátník nenechává nikoho na pochybách (přestože hlavní motivací jeho cesty nebyla pout'), že nastoupil obvyklou průvodcovskou trasu bosáků, a drtivá většina jeho vzpomínek z Jeruzaléma se týká biblické paměti. Jen samotný nekomentovaný výčet navštívených míst by vydal na mnoho řádků.²⁰⁵ O přesný itinerář poutnickovy cesty ale nejde. Vtip je v tom, co vlastně bylo uctíváno! Záměrně jsem zde použil pojem „biblická paměť“. Poutníci totiž neobdivovali ostatky svatých, neklaněli se před relikviáři a nepropadali

²⁰² Tamtéž, str. 83.

²⁰³ Hasištejnský, str. 79.

²⁰⁴ Křivoústý, str. 85.

²⁰⁵ Popisy Jeruzaléma u Kabátníka na str. 12–18.

náboženskému prožitku při pohledu na posvátný předmět. Předmětem úcty byl prostor! Jejich františkánští průvodci jim předváděli sérii míst paměti. Vzpomínali na krále Davida a na stejném místě i na večeřadlo,²⁰⁶ prošli v Kristových stopách bolestnou cestu²⁰⁷ a z Olivetské hory hleděli na místo, odkud císař Titus vedl dobývání Jeruzaléma.²⁰⁸ To je jen několik příkladů z mnoha, jimž vévodí samotný prázdný Boží hrob bez nanebevzatého Kristova těla. Jan Hasištejnský v Benátkách skládal poklony nádherným svatým obrazům, viděl hlavu sv. Jiří a dokonce trn z Kristovy trnové koruny.²⁰⁹ Po vylodění v Jaffě se poutnická skupina pod vedením svého patrona ještě zvědavě dívala kolem sebe, ale jakmile vstoupila do Jeruzaléma, jehož branou projel Jan nanejvýše symbolicky na mezkovi,²¹⁰ charakter vyprávění se mění. Jedno po druhém, podobně jako Kabátník, vyjmenovává i Jan místa spojená s biblickými příběhy. Ani on neviděl žádné svaté ostatky a předměty, „jen“ místa. Jan ovšem pečlivě vypočítal také všechny udělované odpustky.²¹¹ Žádné z navštívených posvátných prostorů se bez odpustku neobešlo, ale ani odpustky nemohly být bez posvátného prostoru.²¹² Tím Jan dává jasně vědět, že jeho cesta a vlastně vůbec poutě do Svaté země jsou důležité jako nástroj spásy. Počínaje nahlížením do chrámu Božího hrobu skrze zamčený portál, přes studnu, v níž Panna Marie prala pleny svého syna až po roh zídky, kde svatý Petr utál Malchovi ucho, poutníci postupně „zažili“ většinu biblických příběhů na vlastní kůži. Františkáni poutníky prováděli a vyprávěli jim příběhy. A okouzlení kajícíci viděli prostor, kde se odehrávaly biblické příběhy. Martin Křivoústý, utrakvistický kněz, prokládal ve svém vyprávění podobné zážitky dokonce biblickými citáty.²¹³

Bodem, k němuž se v této kapitole stále vracím, je Ježíš Kristus. Vyprávění jeho příběhu tvořilo i základní osu jeruzalémské pouti. Eduard Petruš upozornil na výrazný rys ve vyprávění Jana Hasištejnského. Jeho cesta je hvězdnicovitě uspořádána kolem Jeruzaléma, do

²⁰⁶ Kabátník, str. 13.

²⁰⁷ Kabátník, str. 16.

²⁰⁸ Kabátník, str. 17.

²⁰⁹ Hasištejnský, str. 6–7.

²¹⁰ Zatímco Janův druh, Jetřich z Gutštejna, v sedle kobyly. Poutnické pokání zde převýšilo společenskou hierarchii. Hasištejnský, str. 54.

²¹¹ V rukopisu jsou odpustky zdůrazněny červenou barvou jako nadpisy. Strejček, Ferdinand, *Jan Hasištejnský z Lobkovic ve svém spise*, in: Putování k Svatému hrobu, str. XXV.

²¹² Popisy Jeruzaléma u Hasištejnského, str. 57–87.

²¹³ Srov. 5.2 Místa paměti, str. 85–86.

něhož se poutníci vraceli jako do skutečného *středu*.²¹⁴ Také z podání Martina Kabátníka je dobře znát průvodcovská strategie bosáků. Když poutníky vedli křížovou cestou, neustále odbíhali k dalším místům. Ale vždy se nejprve vrátili na linii, již určovala *via dolorosa*,²¹⁵ stejně jako se Jan Hasištejnský vracel do Jeruzaléma.

Úcta posvátných míst ve Svaté zemi je specifická ještě v jednom zajímavém fenoménu spjatém s jednou z hlavních postav mé práce. Cestou zpět do Benátek navštívil Jan Hasištejnský z Lobkovic středoitalské Loreto. „*A mne pak milay pan buoh zrzedlenie raczil od toho ostrziedczy, neb sem ten wecer sobie byl vmyslil na malee lodij pluti do miesta Ankona rzeczeneho A odtud dale k matcze bozije do loretu, gessto gest tu kapliczka ta, totizto ten pokogik, bozskym zpuosobem z Nazaretu tu przenesen, w kteremz panna maria byla, kdz gije Andiel Gabriel pozdrawil a gije zwiestoval, ze ma pana krysta poroditi.*“²¹⁶ Loretánský kult souvisí s pozdně středověkými projevy zbožnosti, respektive s jedním jejím konkrétním rysem – budováním nápodob míst ze Svaté země v křesťanské Evropě. Známe je v několika typech, připomenu dva nejvýznamnější. Šíření praxe budování křížových cest,²¹⁷ totiž zastavení s výjevy kristovské pašije, je spojeno se jménem dominikána Alveréze z Cordóby. Křížové cesty známe například z Norimberka, Lübecku nebo Zhořelce, kde je přímo spojena s druhým přenášeným typem. Tím je Boží hrob.²¹⁸ Právě o Zhořeleckém areálu Božího hrobu, přezdívaném také Zhořelecký Jeruzalém, vypráví příběh měšťana Georga Emmericha, který údajně na své kající pouti do Svaté země přesně změřil rozměry Božího hrobu ve stejnojmenném chrámu a na jejich základě nechal vybudovat zhořeleckou kopii, jež byla inspirací pro další podobné stavby.²¹⁹ Mnohdy se s takovými stavbami pojí legendy o fundátorovi, který měl naměřit vzdálenosti a rozměry originálu za mořem. Některé vzdálenosti ve Svaté zemi se dokonce uváděly v krocích (snad díky tomu poutníci intenzivněji pociťovali své *imitatio Christi*).²²⁰ Silnou roli hrálo opět místo, přenášela se

²¹⁴ Petrů, Eduard, *Vzrušující skutečnost*, str. 66.

²¹⁵ Kabátník, str. 16n.

²¹⁶ Hasištejnský, str. 95.

²¹⁷ Schama, Simon, *Krajina a paměť*, Praha: Argo; Dokořán, 2007, str. 472n; Halbwachs, *La topographie légendaire*, str. 88.

²¹⁸ V širším časovém záběru se problematice věnuje Morris, Colin, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West. From the Beginning to 1600*, New York, 2005.

²¹⁹ Anders, Ines, Winzeler, Marius (eds.), *Lausitzer Jerusalem: 500 Jahre Heiliges Grab zu Görlitz*, Görlitz-Zittau: Gunter Oettel, 2005. Srov. Přílohy č. 4; 5.

²²⁰ Halbwachs, Maurice, *La topographie légendaire*, str. 81n. Srov. 4.4 Cesta a cíl, str. 68.

posvátná topografie. Jak s celým problémem souvisí Jan Hasištejnský? V Kadani, jeho zástavním majetku, se v historické paměti udrželo vyprávění o Janově pouti do Jeruzaléma. Bohuslav Balbín a Jiří Crugerius ho zachytili v době, kdy Janovo tělo dávno tlelo v hrobce *transi* s hady a žábami. Příběh vypráví, že Jan v Jeruzalémě změřil vzdálenost od Pilátova domu až na vrcholek Golgoty a tu pak přenesl do Kadaně – má jí odpovídat délka cesty od městské radnice až k františkánskému klášteru. Právě tam je Jan pochován. Nemám k dispozici dostatečnou pramennou oporu, abych mohl tvrdit, že tato křížová cesta má původ už v Janově době. Mladší tradice ale ukazuje, jakou sílu měly projevy středověké zbožnosti, na kterých byly budovány raně novověké a barokní poutě, a především jejich vzpomínkový charakter!²²¹

S fenoménem napodobování poutních míst souvisí také vztah poutníků k originálu a jeho autentičnosti. Je totiž zajímavé sledovat, nakolik poutníci důvěřovali svým průvodcům, že ukazovaná místa jsou autentická. Martin Kabátník zdůraznil, že „*Hrob Pana krysta z skaly samorostle a mramorowe wytesany gest a nezda se, by czo bylo v niego opravowano, nez ykz byl prwe vdielan. neb gest to dielo proste starodawnie nekrztaltownie a gest Tesany naczytyrzi vyhly zewnitrz.*“²²² Z jedné zmínky Jana Hasištejnského se zdá, že ukazovaná svatá místa vnímal jako autentický prostor biblické události: „*A ty wsseczka mijesta swrchupsana, totiz, kdez pan krystus weczerzel, kdez nohy myl Aposstolom, A tez, kdez gim ducha Swateho seslal, zda mi se wedle rozomu meho, ze gest se to wsseczko stalo w gednom pokogi, neb sau ta wsseczka Swata mijesta pospolu na ssirz y na del asa we XII kroczegijch.*“²²³ Vlastně tedy říká, že oltáře nechápal primárně jako připomínku, ale jako místo, kde se příběh *skutečně odehrál*. Vysoká koncentrace míst úcty v jednom uzavřeném prostoru ho ale vedla i k pochybám, že jsou ona místa autentická.

Jak tedy cestovatelé a poutníci vnímali Svatou zemi? Především očima své doby a vedeni za ruku bratry františkány. To nemusí být až tak banální konstatování. Je totiž důležité, že nakolik mohli popisovat realitu, vždy šlo o výběr, který za ně udělal někdo jiný. Jindy byli ovlivněni soudobou literaturou a znalostmi Bible. Směřuji ale k důležitějšímu závěru. V celém textu jsem se snažil ukázat význam paměti a vzpomínkové kultury ve Svaté zemi. Především absence svatých relikvií mě přivádí k těmto úvahám o pojetí Svaté země jako *loci*

²²¹ K celému problému kadaňského urbanismu Hlaváček, Petr, *Nový Jeruzalém?*, passim.

²²² Kabátník, str. 15.

²²³ Hasištejnský, str. 76.

memoriae. Sám prostor je pak v očích poutníků nositelem oněch vzpomínek. Už samotné pojmenování „Svatá země“ ukazuje specifiku *prostoru*. Poutníci nezamlčují roli bosáků, ale pro cestopisné vyprávění je důležitější *místo*, kde se biblický příběh připomíná, než člověk–vypravěč a tedy zprostředkovatel příběhu. Poutníkům šlo především o spásu. Svatá místa, kde bosáci udělovali odpustky, byla posvěcena přítomností Krista. Velkou roli (i když možná asi nevědomou) ale hrálo právě společné připomínání událostí v místech, která podle tradice měla být „svědky“ života Spasitele. Svatá země a Jeruzalém sdružují biblickou paměť a lokalizují ji v prostoru, čímž výrazně napomáhají křesťanskému kolektivnímu vědomí a připomínání ústředních prvků víry. Teologický argument, že tento prostor nabývá *svatosti*, protože je prosáknut Kristovou krví, sice chápe prostor jako prostředek Boží milosti podobně jako svaté ostatky, ale ve výsledku se nemůže opřít o vizuální efekt, který mají zdobné relikviáře. Chci tím říct, že pro běžného laika nebo nepoučeného člověka a jeho vnímání je důležitá materiální verifikace příběhu. Neviditelná Kristova krev nasáklá do půdy Svaté země hraje roli při vyprávění, ale v přímém kontaktu jsou daleko intenzivnějším vjemem místa nebo budovy, kde se měl odehrát jeden z příběhů biblických aktérů a které jsou pro pozorovatele přímým důkazem o tom, že se *skutečně odehrály* tak, jak je o nich vyprávěno ve Starém nebo Novém zákonu.

4.3 Hranice

Hranice stanovují limity, vytvářejí prostor pro přechody, jsou to také milníky. Na to vše lze nahlížet prizmatem času i prostoru, pojmová šíře hranic umožňuje neobyčejné množství přístupů a interpretačních cest. Protože v celé práci je kladen důraz na literární rovinu cestopisné narace, také tuto kapitulu do značné míry formují samotné cestopisy. Vyprávěcí strategie autorů je pro mě důležitou součástí pramene a jeho dominantní rysy jsou pak určující pro to, co považují za významné v mentalitě cestopisců.

Jedním z nejdůsledněji zmiňovaných úseků cesty jsou právě hranice. Cestopisci neopomínají zdůraznit, kde se právě nacházejí a kdo má v rukou moc, což se vztahuje k hranicím snad proto, že jejich přechod je logickým momentem pro vysvětlování nové

situace. Přestože hranice jsou periférií a limitem, nabývají významu v jiné kategorii. Jsou totiž vlastně zároveň počátkem, a proto někdy dokonce i redukcí pro celek. Takové nazírání může fungovat právě jen z pohledu cizince, který skrze hranici přichází do nového prostoru. Naopak pro domácí obyvatelstvo spjaté se zemskou kolektivní identitou jsou hranice periférií společného centra. Když cestovatel vymezení geografický prostor pomocí politicko-společenských souřadnic (totiž státoprávní zřízení a titul jeho představitele), ale i obráceně (totiž že základem je geografické označení přenášené dále na pojmenování společenských schémat v daném geografickém prostoru), vytvoří zároveň pole pojmového uchopení prostoru. Odtud disponuje prostředky pro označení místních lidí (Angličané, Katalánci) nebo pojmenování státního území. Právě hranice jsou v cestopisech velice často místem, které umožňuje prostor pojmenovat a tím jej vlastně pochopit, nebo lépe, zařadit jej do rámce poznaného světa a kategorizovat jeho postavení v obraze sociálních, kulturních i politických vztahů. Opět jde o fenomén podobný způsobu osvojování a přisvojování Východu západní kulturou, jak jej popisuje Edward Said.²²⁴

Všichni cestopisci, s jejichž díly pracuji, „*zjezdili*“ buď evropskou půdu, nebo Svatou zemi, tedy krajiny často spojené s „druhými“, ale zároveň s „druhými“, kteří byli součástí křesťanského civilizačního okruhu. Výjimkou je samozřejmě Martin Kabátník a egyptská etapa jeho cesty, kde se ale stejně odrážejí některé dobové stereotypy obrazů Egypta. Cestovatelé tedy nepojmenovávali nové, spíše přijímali stávající označení tak, jak jej znali z vlastního domácího prostředí.²²⁵ To slouží nejen cestopisci k utřídění cesty a lepšímu chápání poznaného prostoru, ale důležitou funkci plní vůči čtenářům, respektive posluchačům. Používání pojmů osvojených jednou jazykovou skupinou umožňuje recipientovi číst vyprávění srozumitelně a asociovat neznámé (vyprávění o cizích zemích) se známým (totiž vlastní představou o světě). Podobné úvahy mohou být samozřejmě platné na daleko obecnější úrovni, proto je nutné ukázat, jak konkrétně tedy vnímání hranic v cestopisech 15. století funguje.

Panoš Jaroslav se ve své relaci soustředí většinou na institucionální charakteristiku panství. Důležitá je pro něj forma vlády a titul vladaře. Pouze francouzský král Ludvík²²⁶ a

²²⁴ Said, Edward W., *Orientalismus*, passim. Srov. 4.1 Svět, str. 33–34.

²²⁵ To se týká právě velkých celků středověkých států a panství. Místní názvy pochopitelně často soudobá čeština neznala (přestože je až překvapující kolik měst umí panoš Jaroslav pojmenovat nejen francouzsky nebo německy, ale také latinsky a česky) a cestovatelé se snažili zachytit tamější formu jména.

²²⁶ Jaroslav, str. 14.

„kněz Zigmund Ečský“²²⁷, pán Innsbrucku, jsou přímo jmenováni, u všech ostatních jména ignoruje a věnuje se funkci. Při překračování hranic Jaroslava zajímá právě pojmenování a státoprávní vztah. Lotrinsko je typickým příkladem takové reprezentace prostoru, kde cestopisec upřesňuje nejen jeho pojmenování a vztah k nejvyšší vrchnosti, ale také funkci představitele místní moci a dokonce i přechod jazykové hranice. „*A psal pan Anton franský list a poslal k kniežete lotrinského hajptmanu (...) A ta krajina i to knieže slušie k koruně království franského a slove Loturingia.*“²²⁸ S přechodem dílčích hranic je pak často spojeno zmíněné pojmenování: „*A tu se počíná krajina Normandia*“,²²⁹ „*A odtud gsme geli do zemie, kteraz slove Turkmanska*“, jak vypráví Kabátník²³⁰ nebo Šaškova zmínka o Avignonu, který „*odděluje Francii od krajiny, které se říká Insula Venetiae.*“²³¹ Jinak ale vypadá reprezentace hranic u Jana Hasištejnského a Martina Křivoústého. Zatímco druhý z nich v bodech zmiňuje některé zastávky na cestě do Svaté země, ten první popisuje plavbu z Benátek do Jaffy plynule. Jednotlivé krajiny se míhají před očima posádky poutnických lodí a jsou poznávány spíše skrze komentář vůdce výpravy Agostina Contariniho, než aby se staly osobním zážitkem. Zastávky v přístavech byly totiž spíše nahlédnutím než pečlivým pozorováním. Každopádně ale Jan určuje, kam která země patří, a nahrazuje tak přechod hranic jejich jakýmsi vnějším sledováním. Prostor během plavby má nejčastěji dvojí rovinu, buď jde o země podřízené Benátčanům, nebo o kraje pod vlivem turecké moci. Tato dichotomie vlastně vytváří ostrou hranici mezi „naším“ a „jejich“ redukcí kultury na dvě části, Benátky a „Turky“²³², zastupujícími kulturní celky. Turecká hranice je zde linií, již Jan sleduje během celé plavby. Tato linie není jen státoprávním vymezením, ale také hranicí „svobodné“ křesťanské identity. Jan také zařazuje své putování do širších souvislostí v závěrečném resumé, kde rekapituluje uzlové body své cesty a doplňuje informace o Svaté zemi.²³³

²²⁷ Tamtéž, str. 28.

²²⁸ Tamtéž, str. 7–8.

²²⁹ Tamtéž, str. 17. Také: „*ta ves [do níž právě přijeli] leží v krajině, jenž slove Campania.*“, tamtéž, str. 9.

²³⁰ Kabátník, str. 7. Také: „*A take zemie tureczke dale Nenye. A odtud gsme geli do zemie adzamske*“, tamtéž, str. 6.

²³¹ Šašek, str. 158.

²³² Jan Hasištejnský opakovaně používá pojem Turky (popř. Pohany) jako geografické označení prostoru.

²³³ „*Item po morzi plowa z Benatek k boziemu hrobu gest mil wlaskych: Nayprw z benatek do parenzu C mil;/ Z parenzu do jadra CL mil;/ Z jadra do lezyny CXX mil;/ Z lezyny do kurzule L mil;/ Z kurzule do dubrawnika LXXX mil;/ Z dubrawnika do korsonu III^e mil;/ Z korssonu do modonu III^e mil;/ Z modonu do Candi III^e mil;/ Z Candij do rodyzu III^e mil;/ Z rodyzu do Czypru III^e mil;/ Z Czypru do Jaffy III^e mil;*“, Hasištejnský, str. 98.

Jak vlastně tato geopolitická síť rámuující prostor vypadá? Hranice nutně musela být dobře znatelná ve svém okolí. Pokud nevyužívala přirozené přírodní překážky, bylo nutné ji vyznačit uměle a zároveň co nejtrvaleji. „*Před vesnicí označují velké kameny hranice mezi Aragonií a Kastilií. Všeďše do té vsi, vstoupili jsme do země aragonské.*“²³⁴ Vymezování hranice mělo často až ritualizovaný průběh, který posiloval roli hranic v kolektivních identitách.²³⁵ Ale mnohem častěji jsou hranice vázány na přírodní dominantu.²³⁶ Asi nejsilnější potenciál měly v tomto smyslu řeky a pohoří. Stačí jen vzpomenout v tradici tolik silný obraz české země obklopené věncem ochranných hor, z nichž vytéká voda českých řek.²³⁷ Řeka, která tvoří hranici, je v porovnání s horami poměrně jasnou linií,²³⁸ jejíž přechod je pro cestovatele okamžitým dojmem. Jako styčný bod dokonce několika zemí vystupuje řeka Bidasoa, jež dodnes tvoří hranici mezi Francií a Španělskem. „*Na compostelské cestě (...) u samého moře [leží] město, oblévané řekou, která jest hranicí čtyř zemí, totiž: Francie, Španělska, Navarry a Gaskoňska.*“²³⁹ Malebný popis říční hranice nabídl Jan Hasištejnský záhy po opuštění Českého království. Samotné rozmezí tvoří most: „*przigeli sme k mostu, kteryz gde przez rzeku neweliku. A tu v toho mostu se kona Panstwije knieze Girzijeho baworskeho. A hned s druhé strany mostu poczina se zemie krale Rzimskeho, gijez rziekagi Intal niemecky, Iakoby czesky rzekl Inske vdole. Neb tudy tijem vdolim tecze rzeka, gijez rziekagij In. A po te rzecze a wodie ma ta czela kragina gmeno Inske vdolee. A ma ta kragina*

„*Take slussije wiedeti, ze, pocna hned na brzehu v Jaffy a wssudy okolo Geruzalema az do yordanu, to wsse slowe swataa zemie.*“ Tamtéž, str. 104.

²³⁴ Šašek, str. 144.

²³⁵ K vymezování hranic a dobovým pojmům k jejich označení srov. Němec, Igor (ed.), *Slova a dějiny*, Praha, 1980, str. 90–96; Marková, Markéta, *Vymezování hranic a jejich značení v přírodě ve středověku*, in: *Regiony – časoprostorové průsečíky?*, Praha, 2008, str. 98–106.

²³⁶ Nutno podotknout, že prostředí netvoří nutnost, ale spíše možnost. Je vlastně obsahem, kterému člověk dává formu. Častým příkladem řeky, která se mohla stát jak hranicí, tak cestou, popíral geografickou determinaci člověka Lucien Febvre, *La terre et l'évolution humaine*, Paris, 1938. Srov. Burke, Peter, *Francouzská revoluce v dějepisectví*, Praha, 2004, str. 16–17.

²³⁷ Srov. shrnující článek Eduarda Maura, *A země horami obložena a nad jinými položena... Vize pohraničních hor jako obranného valu Čech v české historiografii od Kosmy k Palackému*, in: *Ve znamení země Koruny české*, Praha, 2006, str. 623–636.

²³⁸ Pokud neberu v potaz proměnlivá koryta řek před jejich narovnáváním v moderní době. Nejde totiž ani tak o stálost hraniční linie jako o momentální vjem cestovatele.

²³⁹ Šašek, str. 86.

s obu stran nad sebu velmi vysoke a mijesty velmi przikre hory. A tim vdolim nahoru czista miesteczka a wsy, a w nich bohatij lidee. A kragina czista mezy tiemi horami.“²⁴⁰

Hranice tvořené horskými pásy dávají zcela odlišný dojem přechodu. Překročit pohoří bylo pro cestovatele náročným podnikem, o čemž nás přesvědčuje panoš Jaroslav neustálými stížnostmi na „*hory přepekelné*.“²⁴¹ Nepřátelské prostředí hor nejenže vyhánělo člověka do úrodné nížiny, ale zároveň se stávalo limitem jedné kultury. Dějiny osídlení Čech poukazují na postupné zahušťování sídel od nížinného Polabí a potažmo i na formování kulturních hranic.²⁴² Hory jsou každopádně dominantou působící svou stálostí, neměnností a vertikálním charakterem. Cestovatel je vnímal jako specifickou (a intenzivní) hranici. Když Václav Šašek popisuje vstup na portugalskou půdu, vypráví, kterak nejprve museli dlouhou cestou projít „*vysokánské hory s neschůdnými cestami*“,“²⁴³ plné jedovatých zvířat, aby se nakonec mohli dostat do úrodného údolí: „*Když jsme překonali tyto hory, vstoupili jsme poprvé na portugalskou půdu. Hned pod horami roste velmi mnoho stromů, přinášejících jakési bobule, kterým tam říkají mořské jahody*.“²⁴⁴ Následuje popis báječně úrodného kraje, kde si každý může nabrat plodů, kolik sám chce, čímž autor dokonale vystihuje ostrý rozpor mezi hraničním nehostinným terénem a kultivovanou krajinou v úrodné nížině.

V popisu Anglie se soustředí Šašek z Bírкова v největší míře na místní zvyky, chování lidí a vůbec fungování zdejší společnosti, která je hranicemi své země velice konkrétně vymezená, protože „*Anglii obklopuje ze všech stran moře, takže je jím chráněna jako soukromá zahrada*.“²⁴⁵ V Šaškových očích ostrov vytváří svébytný svět, v němž se nezajímá jen o panovníka a jeho úzký okruh jako v případě Burgundska, ale živě popisuje „*mravy a obyčeje v té zemi a zemích okolních*.“²⁴⁶ Burgundsko je charakteristické reprezentací rytířské a turnajové kultury, a tedy zájmem o úzkou horní vrstvu vévodského dvora, zatímco v Anglii

²⁴⁰ Hasištejnský, str. 3–4.

²⁴¹ Jaroslav, str. 27.

²⁴² Třeštík, Dušan, *Mýty kmene Čechů*, str. 73.

²⁴³ Šašek, str. 108.

²⁴⁴ Šašek, str. 110.

²⁴⁵ Tamtéž, str. 64. Popisy Anglie u Šaška, str. 58–74.

²⁴⁶ Tamtéž, str. 67. Okolními zeměmi pravděpodobně myslí Irsko, jehož obyvatelé byli podřizeni anglickému králi. Srov. tamtéž, str. 72. Povídaní o anglických způsobech autor završuje zahořklým konstatováním: „*Více o Angličanech nemám co psát, leda to, že jsou to, jak se mi zdá, lidé nevěrní a lstiví, usilující o záhubu poutníků, a nesmíš jim věřit, ani když před tebou pokorně padají na kolena*.“, tamtéž, str. 71.

živě popisuje zástupce různých společenských vrstev. Hranice zde vlastně vymezují specifický prostor oddělený nejen geograficky, ale také kulturně. Podobně se Šašek vyjadřuje ještě o zvláštním kraji Dauphiné, kde byl podle tradice vychováván následník francouzského trůnu. Tento zvyk měl zajišťovat kontinuitu královské moci a dbát na to, aby se království neocitlo bez pána. Tomu odpovídá i krajina samotná: „*Provincie to není veliká, ale velmi opevněná hradbou hor, se všech stran ji uzavírajících, takže je k ní přístup a stejně východ z ní toliko na jediném místě: těm místům, protože to jsou jakoby brány do země, říkají clausae. Tyto průsmyky jsou tak pevné, že se obyvatelé neobávají žádného nebezpečí, ani kdyby všichni křesťanští králové přitáhli dobývat jejich země, protože jsou stále opatřeny nejsilnějšími posádkami. Střelby jsme nikde neviděli větší množství než právě v těchto průsmycích. Myslím, že jí bylo několik set kusů.*“²⁴⁷ Přehánění jako vyprávěcí strategie ještě zdůrazňuje a vyzdvihuje význam oblasti. Ve hře nebylo jen obsazení královského trůnu, ale takřka zajištění stability pro všechny *regnicolae*. Celá oblast pak ve vyprávění získává rysy jisté výjimečnosti. Anglie, stejně jako kraj Dauphiné, je obkroužena jasně vymezenou hranicí mořského pobřeží, respektive kruhem hor. Taková oblast je vlastně *úplná* a téměř vyjmutá ze svého okolí. Jde o velmi podobnou formu zobrazení jako v případě české kotliny, kde kosmovský motiv řek, z nichž všechny ze země vytékají a žádná nevtéká, symbolizoval zaslíbenou zemi. Kronikář se totiž zároveň uchýlil k popisu člověkem nevzdělané české země, který nápadně připomíná biblický ráj, jehož hlavními atributy ve středověké kultuře byla jednak nedostupnost a jednak pramen rajských řek, jež z něho vytékají.²⁴⁸ Kosmovo zobrazení Čech a Šaškových popis Dauphiné a Anglie mají samozřejmě zcela odlišné významy. Srovnání jsem použil pro zdůraznění specifčnosti reprezentace hranic, které kopírují pohoří vlnící se kolem dokola země. Chci jím ukázat, jak stav daný geologickým a přírodním vývojem působí na mentalitu člověka a potažmo i na cestovatele. Kruh hor se stal materií pro chápání země jako výjimečné vůči svému okolí.²⁴⁹ Kosmu vybídl ke stylizaci Čech jako pozemského ráje, pro Dauphiné byl nedobytným základem královské moci a její trvalosti. Anglie v Šaškových

²⁴⁷ Šašek, str. 159–160.

²⁴⁸ „*V Evropě leží Germánie a v jejích končinách směrem k severní straně daleko široko se rozkládá kraj, kolem dokola obklíčený horami, jež se podivuhodným způsobem táhnou po obvodu celé země, že se napohled zdá, jako by jedno souvislé pohoří celou tu zemi obklopovalo a chránilo... Je to divná věc a lze z ní uvážiti, jak vysoko se vypíná tato země: nevtéká do ní žádná cizí řeka, nýbrž všechny toky malé i velké, pojatý arci do větší řeky, jež slove Labe, tekou až do Severního moře*“, Hrdina, Karel (ed.), *Kosmova kronika česká*, Praha, 1975, str. 30. Srov. Příloha č. 2.

²⁴⁹ Například mapa Erharda Etzlauba barevně zvýrazňuje pás hor obklopující Čechy. Srov. Příloha č. 3.

očíh stála stranou kontinentu a její specifická společnost přivedla autora i ke specifické formě vyprávění.

Hned na začátku kapitoly jsem vyslovil myšlenku, že hranice vytvářejí mimo jiné prostor pro přechody. To má smysl právě v této druhé části tematického oddílu o *hranicích*. Těmi totiž nerozumím pouze přísně geopolitický pojem dělící od sebe regiony a panství. V dalších významech může být hranice chápána jako abstraktní kategorie stavící proti sobě kolektivní identity. Linie mezi „my“ a „oni“, popřípadě „vy“, má v některých případech symbolický charakter, jehož překonání umožňují v tradičních společnostech rituální úkony, které antropologové řadí spolu s dalšími pod společného jmenovatele tzv. *přechodových rituálů*.²⁵⁰ Mezi rituály, tak jak je popisuje Arnold van Gennep nebo Victor Turner, a některými pasážemi zkoumaných cestopisů jsou na první pohled rozdíly vyplývající už jen z objektu bádání, jímž jsou pro antropology nejčastěji tzv. *přírodní národy*. I antropologové a etnografové ale pracují se středověkými společenskými schémata a inspirace jejich metodami není koneckonců v historiografii nic nového.²⁵¹ Zásadní je tedy metoda práce s rituály, totiž vědecky popsaným a strukturovaným kultických chováním. Podobným způsobem se dají interpretovat i některé fenomény spojené s cestováním. Zatímco hranice jako geopolitická kategorie znamenala osobní reflexi přechodu, v následujícím textu budou mít cestovatelé co dočinění s „druhými“ jako aktivně jednající skupinou.

Arnold van Gennep popisuje tzv. *rituály pomezí*, které se odehrávají v prostoru za hranicemi osvojeného světa, ale ještě ne přímo v oblasti vlastní jinému společenskému celku. Dějí se v neutrálním pásmu, v jakési zemi nikoho, na pomezí. V zásadě se jedná o rituály uvádějící cizince do prostředí domácího pro zdejší komunitu. Jejich náplní jsou v obecném pohledu tři fáze: 1. předprahová (odlučovací), 2. prahová (konaná na pomezí) a 3. poprahová (přijetí).²⁵² Odlučovací fáze stojí mimo cestopisné vyprávění, jež se nevěnuje přípravám na odchod. Teprve pohled do jiných typů pramenů může ukázat některé formy chování s blížící se cestou spojené. Jako příklad může sloužit Jan Hasištejnský z Lobkovic, který daroval svobodu jednomu ze svých poddaných těsně před začátkem svého putování k Božímu hrobu.

²⁵⁰ Výchozí práce k tématu je Gennep, Arnold van, *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*, Praha, 1997.

²⁵¹ Například Victor Turner pracuje s rituály v klášterních komunitách. Viz Turner, Victor, *Průběh rituálu*, Brno, 2004, str. 104–107. Interdisciplinární výměna zejména ve vztahu k etnografii je spojená se jménem Jacquese Le Goffa, *Za jiný středověk*, Praha, 2005, str. 9–17.

²⁵² Gennep, Arnold van, *Přechodové rituály*, str. 22–45.

To je tradičně interpretováno jako milosrdenství spojené s pokáním pouti.²⁵³ Druhé dvě fáze mají s cestopisnou narací mnohem více společného. Na několika příkladech bych chtěl ukázat, jak funguje přechod společenské hranice cizincem a jeho přijetí místní komunitou. První pochází z cestopisu o *Putování pana Lva z Rožmitálu*. Těsně před hranicí Portugalska a Kastilie narazila Lvova družina v horách na město Elvas, které už jen svým umístěním zaujalo cestovatelovo oko.²⁵⁴ Zajímavé je ale teprve to, o čem Šašek vypráví dále: „*Vpuštění jsme do něho byli teprve potom, když jsme složili přísahu.*“²⁵⁵ Ve své studii o přechodových rituálech zdůrazňuje van Gennep chápání cizince jako postavy nabitě zvláštní magickou náboženskou mocí.²⁵⁶ V tomto kontextu je taková interpretace samozřejmě nepřijatelná, ovšem vede k zamyšlení nad vztahem měšťanů a cestovatelů, jejichž jazyk se místnímu chápání jeví jako exotický a kteří jsou velmi bojeschopní. Obyvatelé města Elvas nadto žili pouze několik mil od hranic (v portugalských očích na periférii, jak jsem již výše zmínil), a tak si vynutili na českých cestovatelích „*přísahu*“. Jde vlastně o jakýsi rituál přijetí, cizinci jsou konfrontováni s představitelem obce a následně skládají slib, díky němuž jsou vpuštění mezi místní. Cestovatelé (kteří dobře chápou svou roli cizince, popř. poutníka²⁵⁷) jsou si vědomi obranné reakce zdejšího lidu a bez námitek přistupují na jejich podmínky. Místní komunita může nyní přijmout cizince mezi sebe, protože přistoupili na pravidla chování podle zdejších zvyklostí.

Podobně fungují i setkání s panovníky a vysokými šlechtici. Šašek z Birkova zobrazil Lva z Rožmitálu jako ušlechtilého pána, který v souladu s rytířským vychováním navštěvuje urozené muže po celé Evropě. Do úst svému pánovi vložil Šašek vícekrát podobné prohlášení: „*Nejjasnější kníže, veliké díky vzdávám za laskavost a ochotu tvé výsosti ke mně. Abych však nějaký dar požadoval od tvé Výsosti, to nemohu srovnati se svou myslí. Neboť nikoli proto jsem odjel z domu, nýbrž spíše proto, abych cestoval po dvorech králů a knížat a poznal je na vlastní oči, jak se sluší urozenému muži.*“²⁵⁸ Je téměř pravidlem, že návštěva významného

²⁵³ Hlaváček, Petr, *Nový Jeruzalém?*, str. 250.

²⁵⁴ „*O šest mil dále leží Elvas, spojené s velikým hradem, vybudované mezi horami na vysokém místě, s vyhlídkou jednak do roviny, jednak do hor.*“, Šašek, str. 133.

²⁵⁵ Tamtéž.

²⁵⁶ Gennep. Arnold van, *Přechodové rituály*, str. 32–33.

²⁵⁷ Lev z Rožmitálu směřoval k hrobu sv. Jakuba v galicijské Compostele. Přestože to zdaleka nebyl jediný účel výpravy, sám ho chápal jako hlavní cíl své cesty. Pokud navíc nesl svatojakubské mušle, poutnický odznak z Compostely, jejich role poutníků (tj. těch, kteří dočasně opustili vlastní komunitu) byla ještě více zdůrazněna.

²⁵⁸ Šašek, str. 164. Podobně také na str. 52, 118, 146, 148.

vládce byla zahájena velkolepým setkáním, které se odehrálo na zmíněném pomezí. Syn burgundského vévody seskočil s koně, aby vzal Lva z Rožmitálu za ruku, za niž jej vzal i sám Filip Dobrý a také benátský dóže, všichni poté co vyšli švagrovi českého krále vstříc. Také velvyslancům vedeným Albrechtem Kostkou z Postupic a Antoniem Marinim vyjela naproti rada sicilského krále, aby je „*přivítali počestně*“.²⁵⁹ Struktura *pomezního rituálu* má tady tři zásadní body. Nejprve jsou cestovatelé uvítáni v neutrálně chápaném území (vyjetí naproti), poté jsou přijati za své (uchopení ruky vůdce družiny) a nakonec jsou uvedeni do domácího prostředí (přivedeni do města, uvedeni do paláce, popř. do osobních komnat). Těmito rituálními kroky je odstraněna cestovatelova *cizost* a je překročena kulturní *hranice*.

Zbývá zmínit poslední dva příběhy. Když Lev z Rožmitálu se svými společníky přijel do Galicijské Compostely, ve městě se bojovalo a kostel s ostatky sv. Jakuba byl obležen. Útočníci zajali zdejšího arcibiskupa a vedli další boje proti jeho rodině, za což si vysloužili exkomunikaci. Lev musel osobně vyjednat povolení od obléhatelů, aby byl vpuštěn do kostela. Protože družiníci jednali s vyobcovanou osobou, sami museli podstoupit očištný rituál. Bosí a vkleče museli spolu se sborem kleriků žádat o odpuštění, aby dostali od přítomného papežského legáta šlehnutí opaskem. To vše se odehrálo před portálem kostela, z kterého průvod kněží vyšel a shlížel na kajícíky z kostelního schodiště. Teprve po očištění mohli být poutníci vpuštěni do kostela, kde viděli hrob sv. Jakuba Většího a všechny další svaté relikvie.²⁶⁰ Nejenže museli čeští cestovatelé překročit hranici mezi exkomunikovanými a křesťanskou obcí, ale celý obřad byl vázán na konkrétní prostor. Kostelní portál zde přímo zastupoval bránu mezi církví a vyobcovanými a stal se součástí rituálu, protože přechod duchovní hranice byl okamžitě doprovázen překročením prahu kostela, tedy posvátného křesťanského prostoru. Podobné sejetí prostoru geopolitické hranice s překročením jedné fáze poutnickovy cesty nabízí příchod Jana Hasištejnského do Svaté země. Do tohoto příběhu vstupuje i odkouzlená praxe vpouštění křesťanských poutníků do Jeruzaléma, tedy na mamlúckou půdu. Po příplutí k východnímu pobřeží Středozemního moře, museli poutníci čekat téměř dva týdny, než byly vyřízeny všechny náležitosti a glejt opravňující je k návštěvě Svatého města.²⁶¹ To na první pohled působí jako běžná úřednická praxe. Poutníky přivítal a předal jim glejt zástupce bosáků z hory Sion a celá epizoda vlastně reflektuje zásadní *přechod*

²⁵⁹ Přijetí Burgundským vévodou a jeho synem, Šašek, str. 45–49; Setkání s benátským dóžetem, tamtéž, str. 175–176; Uvítání radou sicilského krále, Jaroslav, str. 9.

²⁶⁰ Šašek, str. 118–121.

²⁶¹ Hasištejnský, str. 51–53.

v rámci celé pouti. Od nynějška poutníci kráčeli po zemi, „*ubi steterunt pedes eius*“, totiž zemi, která byla posvěcená samotným dotykem Kristových nohou. Pokud vezmeme v potaz zbožný rozměr celé pouti, jde vlastně o zcela zásadní událost a její charakter úředního aktu nenabývá takového významu. Pro samotné poutníky muselo překročení této *hranice* znamenat zcela nové chápání své přítomnosti v prostoru.

Snažil jsem se ukázat, že hranice je možné vnímat v různých kategoriích, a to především jak v rovině přísně materiální a geopolitické, tak v abstraktní úrovni přechodů ve vztazích cizince a komunity. Zároveň nejsou tyto dvě kategorie v rozporu. Hranice identity je často vázána na prostorovou hranici. Měšťané jsou ti uvnitř hradeb, zatímco cizinec stojí vně. Kajcíník klečí na zemi a odpouštějící kněz na něho shlíží z výšky kostelního schodiště. Stejně tak hory kolem Dauphiné nebo Čech a moře obklopující Anglii je materiálním základem vymezení prostoru a identity místního společenství. V celkovém pohledu na téma ukazuje tak velká škála význam fenoménu hranic v prostorovém vnímání, o čemž svědčí už samotná pečlivost cestopisců při jejich zaznamenávání. Jiné formy vyprávění o procestovaných zemích, jako v případě Martina Křivoústeho a Jana Hasištejnského, jsou do značné míry způsobeny plavbou po moři. Ta zastupuje zcela odlišný způsob cestování i právě proto, že se odehrává v prostoru těžce správně a politicky zařaditelného, který leží mimo běžnou krajinu a který může vytvářet dokonce dojem jakési religiózní cesty stranou lidských sídel a společností, zvláště pak v kontextu poutí do Svaté země. Zároveň se ale v jistém odstupu rýsuje pobřeží kontinentu a tedy jeho hranice, ale i hranice tureckého panství. Hranice jsem zahrnul mezi tematické kapitoly o vnímání prostoru mimo jiné proto, že jsou dobrou ukázkou dlouhého trvání středověkých mentalit. Jejich často geografický základ je zásadní ve vzniku stereotypních obrazů, onen zmíněný český prstenec hor je určujícím prvkem historického vědomí českého centra, zatímco periférie vedlejších korunních zemí stojí v těchto představách někde (za horami) stranou, přestože i zdejší intelektuální elity se hlásily k české zemské identitě.²⁶²

²⁶² Srov. např. Bláhová, Marie, *Mezi Čechami a Polskem. Poznámky k otázce historického vědomí slezských intelektuálů v pozdním středověku*, in: Korunní země v dějinách českého státu II. Společné a rozdílné. Česká koruna v životě a vědomí jejích obyvatel ve 14.–16. století, Praha, 2005, str. 319–332.

4.4 Cesta a cíl

Přestože stojí tato podkapitola až na čtvrtém místě, motivy *cesty* a jejího *cíle* se jeví jako ústřední body mentality cestovatele. Nejen ve smyslu vnímání prostoru, ale i v duchovní rovině. V Dantově Božské komedii slouží popis *fyzické cesty* jako nástroj a alegorie *duchovní cesty* k Bohu. Život křesťana je ve středověku chápán podobně, skrze iniciační a další svátosti směřuje k Bohu, a samotný motiv *cesty* potvrzuje správnost života vedoucího k věčné milosti.²⁶³ Stejně tak pouť je hlavně cesta do Jeruzaléma (v případě lidského života pak do toho nebeského), a to jedním směrem.²⁶⁴ V poutnických cestopisech je sice popisována i cesta zpět, ale v porovnání má význam spíše shrnující a bilancující. Cesta měla nejen metaforický rozměr, ale linearita vyprávění o ní má souvislost s křesťanským pojmáním času, jenž je nadále lineární (a v opozici k archaickému cyklickému času).²⁶⁵ Duchovní rozměr zde mají především poutnické cestopisy do Svaté země, ale do jisté míry i Šaškovo podání putování pana Lva z Rožmitálu k hrobu sv. Jakuba v Compostele. Zatímco u Jana Hasištejnského a Václava Šaška lze soudit, že i cesta může být cílem, u Martina Křivoústého to není dostatečně zřetelné a Martin Kabátník ve svém příběhu cestu dokonce značně redukuje. Samostatně pak stojí panoš Jaroslav, jehož syrový popis je ze všech zmíněných nejméně literárně stylizovaným pramenem. Zatímco v kapitole *Svatá země* šlo o konkrétní prostor s výjimečným postavením, v tomto případě jde spíše o motiv v mentalitě člověka.

Z proporční struktury Jaroslavova cestovního deníku vystupuje význam cíle poselstva. Pasáže věnující se diplomatickým rozhovorům na dvoře francouzského krále Ludvíka XI. tvoří téměř polovinu celého spisku.²⁶⁶ Prostor vnímaný cestou do Francouzského království přesto není znatelně zkracován a vynecháván, má totiž daleko osobnější rozměr. Samozřejmě že ani popisy politických jednání nejsou oficiální zprávou velvyslanců,²⁶⁷ koneckonců

²⁶³ Petru, Eduard, *Cesta jako klíčový motiv starších slovanských literatur*, in: *Slavia* 64/1995, str. 126.

²⁶⁴ Howard, Donald R., *Writers and Pilgrims*, Berkeley, Los Angeles, London, 1980, str. 6–7.

²⁶⁵ Srov. 5. Prostor a vyprávění, str. 71. Viz také Scholes, Robert, Kellogg, Robert, *Povaha vyprávění*, Brno, 2002, str. 220.

²⁶⁶ Małysz, Bohdan, *Najstarsza czeska relacja podróżnica. Poselstwo Jerzego z Podiebradów do Francji w roku 1464 w świetle dziennika Jarosława*, Czeski Cieszyn, 2004, str. 90.

²⁶⁷ Protože jde o jediný pramen popisující jednání českých poslů, moderní historiografie politických dějin se většinou soustředí právě na tyto části, jejichž původní význam možná přerostl sám sebe.

Jaroslav některým tajně naslouchal za oknem.²⁶⁸ Nicméně i Jaroslav věděl, proč k jednacímu stolu Antonio Marini a Albrecht Kostka usedli a bylo mu jasné, že právě to bylo cílem poselstva. Na cestě Jaroslav dával najevo své pohnutky týkající se místních obyvatel a jejich způsobu života, popisoval své osobní zážitky, ale několikrát i charakter krajiny. Jaroslav jednoduše cestoval a zajímal se o místa, jež míjel. I přes některé nepříjemnosti spojené s cestováním samotným pro něj byla *cesta* důležitá z prostého důvodu, zajímala ho. Osobním zaujetím argumentuje i Marc Bloch ve své obhajobě historie.²⁶⁹ Z prostého zaujetí panoše Jaroslava vzniklo něco, co se dnes označuje jako první český cestopis.

Někdy bylo Jaroslavovo vyprávění chápáno jako nová forma cestopisného vyprávění a bylo stavěno do kontrastu s jinými prameny, které popisují cizokrajný prostor. Například ve *Zprávě o mistru Janu Husovi v Kostnici*²⁷⁰ se její autor, Petr z Mladoňovic, vůbec nevěnuje cestě. Rudolf Urbánek to vysvětloval vývojově starším vnímáním svého okolí tvořeného „velkolepým přírodním rámcem i rušným životem jezerního města.“²⁷¹ Spíše než novým postojem je to dáno vnitřní logikou tohoto kanonizačního textu, jenž zakládal utrakvistickou úctu k Janu Husovi. Důležité je, že si historik všiml absence popisu *cesty*. Je zřejmé, že už jen samotná Jaroslavova potřeba vyprávět o cestě jí dodává specifickou hodnotu a autor se tím proměňuje v člověka na cestě. Nabývá tak zvláštního statusu cizince, který je někdy uctíván jako božstvo, jindy vyháněn.²⁷² Záleží na společnosti a její kultuře; v tomto případě se muselo české poselstvo vypořádávat především se stereotypem Čecha jako kacíře, kterému není radno

²⁶⁸ „A Ruprecht, Václav Strachota a Jaroslav poslúchali sme u jakéhos okna, ani na se kričaju a dvorné hádanie majú, zvláště o tom sjezdu neb sněmu kráľuov a kniežat etc.“, Jaroslav, str. 15–16.

²⁶⁹ „I kdyby historie měla být považována za neschopnou čehokoliv jiného, v její prospěch by se mělo vždy uvést, že je zábavná. Nebo abych byl přesnější – protože každý si hledá zábavu, kde se mu zlíbí –, že se tak nesporně jeví značnému počtu lidí. Mě osobně, kam až má paměť sahá, vždy velmi bavila. Jako všechny historiky, myslím. Proč by si jinak zvolili toto řemeslo? V očích kohokoliv, kdo není úplný hlupák, jsou všechny vědy zajímavé. Ale každý vědec nachází jen jednu vědu, jejíž provozování ho těší. Najít ji a pak se jí věnovat je v pravém smyslu to, čemu se říká povolání.“, Bloch, Marc, *Obrana historie aneb historik a jeho řemeslo*, Praha, 2011, str. 37.

²⁷⁰ Fiala, Zdeněk, *Petra z Mladoňovic Zpráva o mistru Janu Husovi v Kostnici*, Praha, 1965.

²⁷¹ Urbánek, Rudolf, *Ve službách Jiříka krále*, Praha, 1940, str. XIII.

²⁷² Genep, Arnold van, *Přechodové rituály*, str. 32–33; Howard, Donald R., *Writers and Pilgrims*, str. 14.

poskytnout nocleh.²⁷³ Svědectví o způsobech při jednání s cizinci přinesl také Václav Šašek z Bírkova ve vyprávění o skládání slibu před vstupem za městské hradby.²⁷⁴

Naproti tomu Martina Kabátníka začíná zajímat cesta teprve od chvíle, kdy ještě spolu s dalšími bratry vyslanými z Litomyšle přišel do Konstantinopole. Jen stručně zmiňuje itinerář cesty a lakonicky dodává, že od Dunaje už ani nepočítal ujeté míle.²⁷⁵ V bývalém císařském sídelním městě se všichni čtyři rozloučili, aby se každý vydal za svým vlastním úkolem. Přestože do Káhiry zbývala necelá polovina cesty, teprve nyní Kabátník začíná podrobněji popisovat své putování. Ale zároveň zde začíná Kabátníkova mise, hledání pozůstatků prvotní biblické církve. Cíl výpravy zcela převyšuje samotnou cestu, která začíná být důležitá teprve jako součást cestovatelova cíle. A to i přesto, že do Litomyšle nepřivezl žádné konkrétní výsledky o životě hledané biblické komunity. Martin Kabátník o svém úkolu totiž vůbec nemluví, naopak v závěrečném bilancování spíše obrací pozornost k cestě. Svým posluchačům zdůrazňuje, jaké nástrahy na cestách čekají, s čím se musí cestovatel vypořádat a vůbec zakončuje své vyprávění zamyšlením nad časem stráveným na cestě a tím, jak se cestovatel odlišuje od těch, kteří zůstávají doma v zemi, která je jim a jejich národu zaslíbená,²⁷⁶ a zcela opomíjí, že byl vyslán do Svaté země a do Egypta za konkrétním účelem. To připojuje teprve písař Adam Bakalář v předmluvě k tisku Kabátníkova cestopisu.²⁷⁷ Zdá se, že v cestovatelově vnímání měla samotná cesta přece jen navrch a cíl rozmělněný v pouti Anatolií, pobřežím Levanty až k ústí Nilu se ztrácel v záplavě dílčích příběhů a zkušeností. To ovšem neznamena, že bratr Martin pověřený svou litomyšlskou obcí neměl na zřeteli cíl, s nímž se do okolí Jeruzaléma vypravil. To, že hledání probíhalo v delším čase a na velkém prostoru, ve výsledku ukazuje, že vypravěčovým cílem byla cesta jako hledání. A že oba

²⁷³ Např.: „*A tu sme prijeli v velmi veliký děšť; a jakás bezmohá bába bohatá, přijavši nás do hospody U anjela, i vyhnala nás z hospody ven v ten děšť, zvěděvši, že sme z Čech, a kaceřovala nás etc. Tu sme se vprosili do hospody čtvrté odtud od té báby etc.*“, Jaroslav, str. 27.

²⁷⁴ Srov. 4.3 Hranice, str. 60–61.

²⁷⁵ „*Cziesta z Cziech k Jeruzalemu. ktoz by chtiel giti nebo geti bez wody a bez morzie, kudyz sem ya giel y ssiel z zemie Czesske z litomyssle prziess zemi Morawsku a Slezsku, az do Krakowa czesta gest snadna a w pocztu gest mil bez dwu padesat. Potom se brati z Krakowa do lwowa; Take gest mil padesat. kterošto miesto lwow miesto gest v zemi Rauske. Potom se brati z Rauske zemie do zemie Walaske az do miesta Ssoczawy a gest mil take padesat. od Ssoczawy k Dunagi poczitagi mil ssedesat bez dwu. od Dunagie prziess zemi Tureczku gest geti prziess hory welike a prziess pausstie dluhe, a niekde miesta y wsy se nalezagi na czestach, ale rziedko a we mnoha milech gedno od drucheho a to az do konstantinapole. Do konstantinapole od dunagie gest sme trzi Nediele; nez w pocztu mil newiem czo gest, neb se giz od Dunagie mile necztu.*“, Kabátník, str. 3.

²⁷⁶ Tamtéž, str. 36–37.

²⁷⁷ Tamtéž, str. 1–2.

pojmy jsou úzce provázané a není možné je stavět do ostrého protikladu, ukazují i příběhy dalších světoběžníků.

Lev z Rožmitálu opakovaně před evropskými knížaty zdůrazňoval cíl svého putování, totiž návštěvu těch nejzářivějších aristokratických dvorů a poučení se v rytířských způsobech. Kontext rozložení nálad a politických sil v Evropě utvrzuje badatele, že výprava králova švagra úzce souvisela s diplomatickou taktikou Jiřího z Poděbrad a se snahou napravit kacírskou pověst Čechů, již od dob husitských válek nemohli setřást. Mnohé historiky mrzelo, že Šašek z Bírkova nevysvětluje jasný záměr, kterého měl Lev z Rožmitálu dosáhnout při rozhovorech s vladaři strategicky důležitých evropských zemí.²⁷⁸ Je nutné rozlišovat mezi oficiálním cílem poselstva a tím, jak je prezentoval Šašek ve svém cestopise. Podle autora měli směřovat do Compostely, aby navštívili hrob sv. Jakuba, což lze vyvozovat spíše z nepřímých zmínek. Zároveň Lev z Rožmitálu opakovaně před evropskými vladaři prohlašuje: „*Neboť neodešel jsem s těmito svými druhy z vlasti proto, abych přijímal dary, nýbrž proto, abych uviděl a prošel královské a knížecí dvory*“²⁷⁹(...) a vrátil se domů zkušenější.²⁸⁰ Je to tedy cesta šlechtice za poznáním (s rysy náboženského charakteru), která je snad vůbec nejdůležitější složkou celého vyprávění. Zároveň to nebyl jediný cíl poselstva. Lev z Rožmitálu, vysoce postavený český šlechtic a vůdce výpravy, která procestovala západní a střední Evropu, není jediným aktérem vystupujícím z anonymity celé skupiny. Jsou zde ještě dva další rytíři, kteří v příběhu zastávají důležité úlohy. Jan Žehrovský z Kolovrat představuje typ neohroženého válečníka, který svou chrabrostí ohromuje dámy i zkušené bojovníky. V Burgundsku se dokonce začalo povídat, že český Herkules pocházel „z pokolení dávných obrů“.²⁸¹ Jan Žehrovský je hrdinou, který poráží své vyzyvatele, zachraňuje své druhy ze zajetí a je obdivován ženami. Lev z Rožmitálu je sice také zdatným válečníkem, ale jde jen o část jeho charakteristiky. Vedle Žehrovského hraje zcela zásadní roli sám autor deníku, Václav Šašek z Bírkova. Ve vyprávění se jeví jako mladý šlechtic, který v doprovodu zkušeného velitele poznává svět. Za povšimnutí stojí i samotná jména obou postav. Lev z Rožmitálu nese jméno krále zvířat,²⁸² díky němuž v očích čtenáře ještě vzrůstá jeho síla,

²⁷⁸ Urbánek, *Nejstarší české cesty na západ*, str. XXII.

²⁷⁹ Šašek, str. 146.

²⁸⁰ Tamtéž, str. 148.

²⁸¹ Tamtéž, str. 51.

²⁸² Lev byl vnímán jako král zvířat trvale zhruba od 13. století. Viz Pastoureau, Michel, *Medvěd. Dějiny padlého krále*, Praha, 2011, str. 137–155.

odvaha, vážnost. Naproti tomu Šašek (takto jednoduše je v deníku označován) v tomto smyslu vychází z příběhu jako služebník svého pána, jehož jméno ho ani v nejmenším nestaví do horních příček společenského žebříčku. Je to skutečnost, která nepochybně působí na čtenáře a dává mu jistý dojem pro vnímání hrdinů vyprávění. Šašek je pravou rukou Lva z Rožmitálu²⁸³ a mladíkem, který je udiven světem kolem sebe.²⁸⁴ Na cestě poznává, učí se a překračuje hranice ve svém životě. Celé vyprávění může být skutečně vykládáno také skrze autorovu postavu a jeho iniciační cestu. Pouť k hrobu Kristova apoštola, ale i zažitá dobrodružství a podivuhodné věci viděné na cestách vedou v tomto smyslu zcela jasně k události popisované v samotném závěru vyprávění. Na dvoře římského císaře Fridricha III. byl po několikadenním turnaji Šašek rukou nejvyššího světského pána pasován na rytíře. A to právě na přání Lva z Rožmitálu, jehož podpořil míšeňský vévoda Albrecht a pasovský biskup Oldřich z Nussdorfa, významní hodnostáři, jejichž slovo posiluje symbolický význam pasování.²⁸⁵ Každá část vyprávění je důkazem Šaškovy cesty k rytířství, ale to celé po boku svého pána. Lev z Rožmitálu je nositelem rytířského ideálu a kromě toho je hlavou družiny, tím, který rozvážně vydává příkazy a vede své druhy. „*Pan Lev*“ není jen rytíř, ale je také literárním typem moudrého a zkušeného vůdce. Dvě různá čtení, tedy z hlediska Lva z Rožmitálu a Šaška z Bířkova, potvrzují charakter cesty za poznáním, na zkušenou, iniciační pouti. To vše v kategoriích rytířského jednání a dvorské kultury.

Tak jako Šaškova iniciační cesta, i pouť má nesmazatelné rysy přechodového rituálu,²⁸⁶ který je zde pevně svázán s *cestou*. Jeho smysl je očištný, poutník po dlouhé cestě přicházel ke svatým místům ve zvláštním rozpoložení mysli i těla. S putováním nejen do vzdálených destinací jsou spojeny cestovatelské útrapy.²⁸⁷ Pro zbožného poutníka mají takové překážky odlišný význam než pro jiné cestovatele. Jsou vnímány jako součást pokání, jež je pevně spojeno s poutí.²⁸⁸ Pouť nemůže být bez cesty a procestované země (a i obecněji

²⁸³ Např. v Bruselu jej doprovází při oficiálních akcích s vévodou a etiketa mu nedovoluje odejít. Šašek, str. 54.

²⁸⁴ Popisy místních způsobů v chování, ale i hospodářství nebo společenském řádu byly povětšinou interpretovány jako autorova neznalost a naivita. Srov. Malaníková, Michaela, *Ke vzniku cestopisu Václava Šaška z Bířkova a možnostem jeho interpretace*, str. 25.

²⁸⁵ Šašek, str. 180.

²⁸⁶ Srov. 4.3 Hranice, str. 59–62.

²⁸⁷ Kabátník, str. 36; Srov. také 4.3 Hranice a obtíže při překonávání hor, str. 57.

²⁸⁸ V případě poutě do Svaté země je fyzické pokání spojeno s následováním Krista: „*a Bosacy, gim sluzie a zprawu dawagi, (...) [aby] wezmucze sobie ku przikladu pana krysta aby trpieli, a take aby mohli nabozenstwuj swemu dosti ucziniti, na kterez su se wydali*“, Kabátník, str. 11.

prostor) se stávaly nástrojem pro poutníka vykonat pokání nejen očištěním své mysli, ale také fyzickou námahou. Vazba pouti a cesty se projevuje nejen v celkovém pohledu na fenomén poutnictví, ale i v jejích dílčích momentech jako například při procházení čtrnácti zastavení Křížové cesty, kde *imitatio Christi* pro poutníky nabývalo zvláštní roviny. Poutníci systematicky procházeli Kristovu bolestnou cestu, aby nakonec zamířili do chrámu Božího hrobu.²⁸⁹ Martina Kabátníka prováděli bosáci tak, že jej vedli po základní ose křížové cesty od Pilátova domu ke Kalvárii, z níž neustále odbočovali k dalším poutním místům a opět se na ni vraceli, aby neopustili Kristův příběh.²⁹⁰ Vůbec vnímání Kristovy chůze razantně ovlivňovalo prostorové vnímání ve Svaté zemi.²⁹¹ Ve vlastních vzpomínkách navíc poutníci dávají do přímé souvislosti své kroky s kroky Krista samotného. „*A odtud sme ssli tu branu wen, kteruz weden pan krystus*“²⁹² nebo „*potom povím o vedení jeho na smrt, kudy jest šel, nesa kříž. A veden jest byl z domu Pilátova tou ulicí, kteráž vede upřímně z brány Štěpánovy. Najprv jest sstoupiti málo od domu Pilátova a potom přivrším.*“²⁹³ Podobné upřesňování vzdáleností je velice časté, a to právě pomocí udávání počtu vlastních kroků. Je to nanejvýš osobní prožívání svatých míst, zde ve formě cesty.²⁹⁴

Cesta *via mare* byla chápána jako velice nebezpečný podnik, na kterém mohli poutníci v každé chvíli přijít o život. Takové nebezpečí zvyšovalo „duchovní prestiž“ celého podniku, protože poutník, který zemřel na své cestě, si podle dobových představ zajistil věčnou spásu. Jaké emoce moře vzbuzovalo, jsem se pokusil naznačit v první kapitole věnované *světu* jako vnímatelnému prostoru.²⁹⁵ Pro poutníka však mělo specifický význam právě proto, že znamenalo překážku, již musí každý zbožný kající na své pouti překonat. Jan Hasištejnský z Lobkovic prožíval své putování k Božímu hrobu s velkou úctou a především dával na odiv svou zbožnost. Snad nejznatelnějším rysem této ostentativní víry v těch částech cestopisu věnujících se *cestě* do Svaté země je péče o svaté přijímání. Po celou cestu Jan navštěvoval

²⁸⁹ Hasištejnský, str. 64–66.

²⁹⁰ Kabátník, str. 12–18. Podobně se vyprávění Jana Hasištejnského prstencovitě točí kolem Jeruzálema, kam se vždy vrací, aby mohl navštívit jiné poutní místo v okolí města. Viz Petrů, Eduard, *Vzrušující skutečnost*, str. 66.

²⁹¹ Greenblatt, Stephen, *Podivuhodná vlastnictví*, str. 41.

²⁹² Kabátník, str. 16.

²⁹³ Křivoústý, str. 80.

²⁹⁴ Srov. také 4.2 Svatá země, str. 52.

²⁹⁵ Srov. 4.1 Svět, str. 36–37.

kláštery a kostely a všude, kde to jen bylo možné, vyslechl svatou mši a jednou na své cestě šel ke zpovědi. Nešlo jen o klíčová místa putování, jako byl odjezd z Benátek, ale tyto zastávky zcela systematicky vyplňují celou cestu do Svaté země.²⁹⁶

Jan Hasištejnský z Lobkovic je skutečně fascinující historickou postavou v tom smyslu, co po sobě zanechal. Jeho vlastní pout' navázala na cestu mladšího bratra Bohuslava, který po Středomoří a Svaté zemi putoval jen nedlouho před ním. Ještě předtím než dokončil rukopis vyprávění *Od Wysocze Vrozeneho Pana Pana Jana z Lobkowicz a na Hasystayne s Towaryssem Swym Wysocze Vrozenym Panem Panem Getřzichem z Guttensstegna do Yeruzalema k Swatymu Hrobu Pana Yežisse Krysta Spasitele Nasseho Leta 1493 Začzaty a Sstiasnie Wykonany Putowanj* sepsal didaktické a moralizující *Naučení Synu Jaroslavovi*, zároveň nechal v kadaňském františkánském klášteře vytvořit vlastní náhrobek se silnými motivy *memento mori*²⁹⁷ a vymalovat donátorskou scénu Hasištejnských z Lobkovic tamtéž.²⁹⁸ Přestože Janův poutnický cestopis a jeho osudy napovídá spíše tomu, že jej směřoval své rodině a svým potomkům,²⁹⁹ městská tradice je svědectvím,³⁰⁰ že nejen rodina zástavního pána města, ale i širší komunita Kadaňských pěstovala Janův odkaz. Jeho cesta neskončila, když „*przigel (...) zase do Cadanie asa dwie hodinie na nocz w tu Strzedu po Swatych Ssimonoffi a Judowi, Aposstolech bozijich radd*“³⁰¹, ale pokračovala i v Janových životních postojích, jeho spiritualitě a vědomých odkazech. Samotné psaní je další rovinou pouti, totiž oživování vzpomínek na Svatou zemi a především na zbožné pocity.³⁰² Jan dokonce své vyprávění po čtyřech letech doplnil o aktuální dění v Benátkách a teprve v tomto momentě završil svou náboženskou pout' k Božímu hrobu. Přestože Janova aktivní role skončila, ve vzpomínání a historické paměti žil druhý život a jeho pout' byla symbolicky připomínána při kadaňských procesích. Ta byla vedena ulicemi, které měly být nápodobou

²⁹⁶ Janovu péči o svou nesmrtelnou duši zdůraznil už editor jeho *Putování* F. Strejček. Srov. *Jan Hasištejnský z Lobkovic ve svém spise*, in: *Putování ke Svatému hrobu*, str. XXIV.

²⁹⁷ Chlíbec, Jan, *Náhrobek Jana Hasištejnského z Lobkovic a místo pozdně gotické sepulkrální plastiky ve františkánských klášterních kostelech*, in: *Umění XLIV/1996*, str. 235–244. Srov. Příloha č. 6.

²⁹⁸ Hlaváček, Petr, Pachner, Jaroslav, *K ikonografickému programu nástěnných maleb v presbytáři františkánského kostela Čtrnácti sv. Pomocníků v Kadani*, in: *Umění LIII/2005*, str. 165–170.

²⁹⁹ Hasištejnský, str. XXVIII.

³⁰⁰ Srov. 4.2 Svatá země, str. ???

³⁰¹ Hasištejnský, str. 98.

³⁰² Srov. 5. Prostor a vyprávění, str. 72.

křížové cesty od Pilátova domu na horu Kalvárii, jejíž délku prý v Jeruzalémě Jan sám přeměřil.³⁰³ Poutníci kadaňský klášter navštěvovali již koncem 90. let 15. století, kdy papež klášteru udělil odpustky.³⁰⁴ Nedávno byly obnoveny a restaurovány zastávky křížové cesty vedoucí v Kadani skrze Smetanovy sady ke klášteru Čtrnácti svatých pomocníků (dnes městské muzeum) a křesťanská komunita na Velikonoční procesí navazuje. Svým způsobem je tedy paměť Janovy pouti živá dodnes a jeho cesta stále trvá.

³⁰³ Bernau, Friedrich, *Hassenstein. Ein Beitrag zur Geschichte des Erzebirges*, Böhmisch Leipa, 1893, str. 109.

³⁰⁴ Hasištejnský, str. XIV.

5. Prostor a vyprávění

Vyprávět příběh znamená strukturovat jej tak, aby byl vnímatelný a pochopitelný čtenářem nebo posluchačem.³⁰⁵ V primárně orální společnosti to znamená dát mu epizodický a vzestupně lineární charakter.³⁰⁶ Takové charakteristice vyhovuje podání příběhu pomocí motivu *cesty*. Hrdina koná své skutky v prostoru, stejně jako v čase, který ubíhá jednou hlavní příběhovou linií spolu s dějem. To je doplněno drobnějšími odbočkami, jež jsou právě oním epizodickým rytmem celé historky. Tento prastarý způsob vyprávění je základem pro psané zachycení starších příběhů, ale i pro novou literární tvorbu gramotného člověka. Slovy Eduarda Petru je možné říci, že cesta se stala klíčovým literárním motivem.³⁰⁷ Cestopis ovšem není ani antickým dramatem s vzestupným dějem, jenž vyvolává napětí a dospívá k rozuzlení, ani epizodickým příběhem jako Homérova *Odysea*, která je ale cestopisu velice blízká právě strukturou vyprávění. Vyprávění o cestě tvoří samotný základ celého příběhu a je jakousi platformou pro další dílčí historky. V obou případech (středověký cestopis, *Odysea*) se narušuje jednoduše lineární vyprávění epizodami, které samy o sobě nemají vzájemné vazby, ale spojuje je právě cesta vypravěče. Vyprávění o cestě není pouhým pojátkem epizodické narace, samotné cestování má vlastní dějovou linii, své aktéry a vůbec je vyprávěním samo o sobě. „*Příběh poutníka je orální forma zastoupená ve všech kulturách.*“³⁰⁸ Anebo jak píše Jaroslav Kolár: „*Lze říci, že putování v různých variantách je jedním z nejfrekventovanějších kompozičních principů středověké zábavné prózy.*“³⁰⁹ Na souvztažnost linearity lidského života s cestováním *tam a zase zpátky* a motiv cesty jako metaforu života člověka jsem už kladl důraz v minulé kapitole (v tomto smyslu je cestopisná narativní forma vyprávěcím prototypem³¹⁰).

³⁰⁵ Pokud není uvedeno jinak, v dalším textu používám označení „čtenář“ pro každého recipienta cestopisného vyprávění, tedy i pro posluchače.

³⁰⁶ Ong, Walter J., *Technologizace slova*, Praha, 2006, str. 157–174.

³⁰⁷ Petru, Eduard, *Cesta jako klíčový motiv ve starší slovanské literatuře*, in: *Slavia* 64/1995, str. 125–131.

³⁰⁸ Scholes, Robert, Kellogg, Robert, *Povaha vyprávění*, Brno, 2002, str. 75.

³⁰⁹ Kolár, Jaroslav, Nedvědová, Milada, *Próza českého středověku*, str. 17.

³¹⁰ Pro Franze Stanzela jsou takovým prototypem „nejběžnější formy vyprávění“ v té které epoše (např. viktoriánský román). Opakem je deviace od vyprávěcí normy. Srov. Stanzel, Franz, *Teorie vyprávění*, Praha, 1988, str. 15–18. Zde chápu prototyp jako jednu z možných forem středověké literární narace (ve které nefungují

Cestopis má tedy dvě důležité roviny. Jednak vypráví vlastní příběh cestovatele a jednak se stává prostředníkem vyprávění, jež cestovatel slyšel vyprávět na cestě nebo je znal a přiřazoval je k tomu kterému místu. Převážná část středověkých cestopisců sepisovala svá vyprávění teprve *ex post*, zpracovávala poznámky z cest a se zpětným odstupem vytvářela daleko spíše koncept svých vzpomínek, než přímé zobrazení zažité skutečnosti. Přestože středověký cestopis v mnohém klade důraz na detaily, nejde o úsilí autora podat objektivní popis reality. Cestopisec vybírá, které detaily mají pro jeho vyprávění váhu, a takové do něj zahrnuje. Již vícekrát jsem zdůraznil pečlivost Jana Hasištejnského při přeměřování vzdáleností ve Svaté zemi a důsledném vyjmenovávání navštívených svatých míst včetně soupisů udělovaných odpustků. Právě to je dobrý příklad pro demonstraci cestopiscových motivací zobrazit svou cestu detailně, ale pouze výběrově. V jiných případech Jan tak důrazný není a vlastně ani v případě Svaté země nepopisuje detailně celý její prostor, ale jen ta místa, která jsou spojená s náboženskou úctou. Co to znamená pro vztah čtenáře a vypravěče a pro cestopis samotný se pokusím zodpovědět v následující části.

5.1 Cestopisné vyprávění

Pokusit se rozložit strukturu vyprávění cestopisců a sledovat narativní strategie autorů neznamena pouze popsat vnitřní stavbu textu, ale slouží především k postižení vztahu mezi vypravěčem a čtenářem. Ze způsobu, jakým je vyprávění podáno, totiž vyplývají další interpretace možného vnímání prostoru. Cestopis je narativní reprezentací skutečnosti a jako takový dává prostor hodnotícím soudům a projevům pocitů autora. Na druhé straně každý cestopisec své vyprávění směřuje ke čtenáři, proto přibližuje neznámé známému a vyprávění podřizuje myšlenkovým kategoriím nejen svým, ale i čtenáře. Analýzu cestopisného vyprávění zakládám na četbě *Teorie vyprávění* Franze Stanzela, doplněné výběrem z dalších autorů.³¹¹ Protože zaměření Stanzelovy studie na román 19. a 20. století nelze bez výhrad

principy románu 19. a 20. století, jímž se Stanzel zabývá). Vyprávění o cestě je kompoziční formou narace, jež zvláště silně působí na čtenářovo vnímání prostoru a světa kolem sebe.

³¹¹ Kromě citovaného Stanzela byly dalšími inspiračními zdroji např. Scholes, Robert, Kellogg, Robert, *Povaha vyprávění*, Brno, 2002 (autoři se zabývají charakteristickými rysy literatury antické, středověké i moderní); Propp, Vladimir, *Morfologie pohádky a jiné studie*, Jinočany, 2008; Auerbach, Erich, *Mimesis*, Praha, 1998.

aplikovat na starší narativní materiál, jsou jeho naratologické výstupy spíše inspirací a myšlenkovým základem, než přísně dodržovanou interpretační metodou.

Prvním problémovým okruhem tohoto tázání je *vypravěč*. Figura vypravěče v cestopise splývá s osobou autora díla, to je základní rozdíl románové fikce a cestopisu, který má charakter vzpomínkové literatury. Už tato skutečnost problematizuje důslednou aplikaci Stanzelovy naratologické metody, protože právě zprostředkování vyprávění (totiž typ figury vypravěče) je ústředním bodem celé teorie. Nejenže svět vypravěčského Já je plně totožný se světem postav (podle Stanzela tedy charakteristika vyprávěcí situace 1. osoby), ale je totožný i se světem autora díla. Takto postavené zprostředkování vyprávění stojí mimo Stanzelovu teorii. Nicméně některé důsledky plynoucí z vyprávěcí situace 1. osoby³¹² jsou platné i pro cestopisné vyprávění. Především je to ono vyprávěcí Já, které poznává svět.³¹³

V případě poutnických cestopisů znamená existenciální jednota světa vyprávění a světa čtenáře soulad křesťanského mentálního světa. Popisy svatých míst mají afirmativní význam, co se týče vnímání světa a životního prostoru křesťanského „my“, totiž vztahu mezi vypravěčem-autorem a čtenářem. Jindy tato jednota zvyšuje přitažlivost vyprávění ve zcela opačném smyslu. Šaškovy fantastické příběhy o jedovatých hadech a štírech, kteří „*létají velmi vysoko a vymršťují se příliš daleko*“,“³¹⁴ či o mořských kachnách, jež se „*neživí žádnými pokrmami, nýbrž toliko vzduchem*“,“³¹⁵ jsou čtenářsky přitažlivé hlavně tím, že nepatří do fikčního světa, ale jsou svého druhu „*livres des merveilles*“, báječnými historkami odehrávajícími se ve skutečném světě a posilujícími exotický náboj vzdálených zemí.³¹⁶

Právě s tím souvisí i vyprávěcí odstup a dichotomie vyprávěcího a prožívajícího Já. Cestovatel, který se rozhodne po letech vyprávět o svém putování sepsáním svých příhod, se

³¹² Na to nic nemění ani fakt, že někteří cestopisci o sobě mluví ve 3. osobě.

³¹³ Tedy má stejný charakter jako vyprávěcí Já vyprávěcí situace 1. osoby. Další dvě možnosti, jež se ovšem navzájem prolínají, ve Stanzelově pojetí jsou autorská vyprávěcí situace, kdy stojí vypravěč mimo svět postav a z hlediska své vnější perspektivy je vševědoucí, a personální vyprávěcí situace, ve které je zprostředkovatelem postava reflektora, jenž se neobrací na čtenáře a ten vnímá děj očima tohoto reflektora. Stanzel, Franz, *Teorie vyprávění*, str. 12–13.

³¹⁴ Šašek, str. 109.

³¹⁵ Tamtéž, str. 72.

³¹⁶ „*Lidská podoba postav a zdánlivý odkaz některých událostí na možné události ve skutečném světě jsou v některých beletrických dílech zcela prosty významu v jakémkoliv smyslu a existují jen proto, aby vzbudily čtenářův zájem o fiktivní události*“, Scholes, Robert, Kellogg, Robert, *Povaha vyprávění*, str. 100–101. Autorská strategie cestopisců není takto radikálně dotažena, ale princip fikce zasazené do reality je stejný.

dostává do psychologického odstupu od svého zážitku.³¹⁷ Tento odstup umožňuje autorovi pečlivě promýšlet své vyprávění. Vzpomínání a třídění zážitků je místem v paměti cestopisce, jež produkuje hodnotící soudy, je závěrečnou rozvahou a posiluje význam cesty v životě člověka. U dvou cestopisů jsou známy některé okolnosti jejich vzniku a je možné použít je jako příklady. Jan Hasištejnský napsal své vyprávění nejspíše v roce 1505, ale úplný závěr k němu připojil teprve o čtyři roky později.³¹⁸ Je evidentní, že putování k Božímu hrobu mělo v Janově životě zásadní roli. Vypravěčský akt, totiž sepsání cestopisu, je zakončen rozsáhlým bilancováním cesty. Jan zpětně hodnotil vzdálenosti z Kadaně až do Jeruzaléma, vzpomenu všechny další účastníky pouti, shrnul polohu Svaté země a Jeruzaléma a dlouze rekapituloval tamější muslimy a jejich víru. Na první pohled nepatřičný přípisek o vojenské porážce Benátčanů a soupisu občanů města je důkazem vytrvalého zájmu o cizí země, s nimiž byl spjat Janův osud.³¹⁹ Negramotný Martin Kabátník sice sám nese-psal vyprávění o svých cestách, ale nadiktoval je litoměřickému písaři Adamu Bakaláři někdy kolem roku 1500, tedy asi osm let po své cestě. Že nešlo o jedinečnou příležitost, ale že Kabátník byl oblíbeným vypravěčem, informuje sám vydavatel cestopisu Adam Bakalář.³²⁰ Také Kabátník na závěr hodnotí cestu, rozdává rady, upozorňuje na nebezpečí a vůbec se po letech zamýšlí nad svou zkušeností.³²¹ Zkušenost z cest a hodnotící postoj vypravěče-cestopisce dodává autorům specifickou autoritu toho, kdo popisované věci viděl na vlastní oči. Cena této vážnosti cestovatele narůstá díky tomu, že své zkušenosti přímo směřují ke čtenáři. Kabátník se obrací na každého, „*ktoz by chtiel do Geruzalema giti a neb do Egipta*“³²², aby následoval doporučení, která plynou z vlastní zkušenosti ostříleného cestovatele. Vypravěčské Já v cestopisech bylo i nadále spojováno s autory děl, a tedy i s jejich autoritou. V Kadani se udržela dlouhá vzpomínková tradice Janovy pouti³²³ a Adam Bakalář zase všechny čtenáře

³¹⁷ Stanzel se s podobným problémem vypořádává v případě epistolárních a deníkových románů. Stanzel, *Teorie vyprávění*, str. 251.

³¹⁸ Hasištejnský, str. XXI.

³¹⁹ Tamtéž, str. 98–110. Jan již před svou poutí cestoval jako královský vyslanec, Hasištejnský, str. Xn.

³²⁰ Kabátník, str. 1–2.

³²¹ Tamtéž, str. 36–37.

³²² Tamtéž, str. 36.

³²³ Srov. 4.4 Cesta a cíl, str. 69–70.

ještě na konci třetí dekády 16. století v úvodu k prvnímu tisku cesty Martina Kabátníka upomíná na jeho osobnost, která prý byla stále v živé paměti městské komunity.³²⁴

Poněkud odlišný charakter vypravěčského Já uplatnil Václav Šašek z Bírkova. I tento autor je existenciálně shodný s vypravěčem děje, postavami i světem čtenáře. Má ale blízko k tzv. perifernímu vypravěči. Ten je vždy očitým svědkem děje, ať již vztahem k hlavní postavě nebo jen jako pozorovatel. „*Ve všech těchto případech nestojí vypravěč sám v centru, ale na periférii dění, proto jej nazýváme periferním vypravěčem v 1. osobě (vyprávějícím Já), a tím ho odlišujeme od autobiografického vypravěče v 1. osobě, který je současně hlavní postavou, stojící v centru dění, a vypravěčem. Nejdůležitější funkcí periferního vypravěče v 1. osobě je mediatizace vyprávěného, tzn. že žánrové specifikum zprostředkovanost se zde vyprávěcí situací zvláště důrazně tematizuje: nikoli jaká je hlavní postava sama o sobě a její svět, nýbrž jak je vnímá vypravěč, z jisté vzdálenosti pozorující, cítící, hodnotící.*“³²⁵ Je zřejmé, že Šašek z Bírkova není vypravěčem zcela na periférii a nehodnotí hlavní postavu s dostatečným odstupem, naopak je součástí poselstva českého krále a je blízkým pobočníkem Lva z Rožmitálu. Přiznávám tedy, že ani tentokrát není aplikace Stanzela úplná. Nicméně teorie periferního vypravěče je pro Šaškovo podání velmi inspirativní. V celém vyprávění o „*jízdě pana Lva z Rožmitálu*“ kvantitativně převažuje vyprávěcí „my“. Při kvalitativním hodnocení vystupuje z kolektivní identity českých poslů několik konkrétních aktérů, jejichž charakteristiky jsem již popsal v kapitole *Cesta a cíl*.³²⁶ V podobném duchu se nese i vyprávění panoše Jaroslava. I on, stejně jako Šašek, není typickým vyprávěcím Já 1. osoby, ale přesahuje směrem k postavě reflektora, jenž se jen málo obrací na čtenáře, a umožňuje mu tak dívat se na svět postav (děj) svými vlastníma očima.³²⁷ Domnívám se, že právě tato vlastnost mne opravňuje přiblížit Šaška z Bírkova (a panoše Jaroslava) perifernímu vypravěči, který je součástí děje a zároveň prostředníkem pro zdůraznění role hlavního hrdiny, v tomto případě Lva z Rožmitálu a na Blatné (popř. Albrechta Kostky z Postupic a Antonia Mariniho z Grenoblu v případě panoše Jaroslava). Příznačné jsou Lvovy promluvy při ohrožení, kdy

³²⁴ Kabátník, str. 2.

³²⁵ Stanzel, Franz, *Teorie vyprávění*, str. 245.

³²⁶ Srov. 4.4 Cesta a cíl, str. 66–67.

³²⁷ Reflektor je „*postava, která myslí, cítí, vnímá, ale nemluví k čtenáři jako vypravěč. Zde se dívá čtenář očima postavy reflektora na jiné postavy vyprávění. Protože se „nevypráví“, vzniká v tomto případě dojem bezprostřednosti zobrazení.*“ Stanzel, Franz, *Teorie vyprávění*, str. 13 et passim.

svým druhům dodává odvalu a připravuje je na možnost krvavého boje.³²⁸ Jeho vůdcovství čtenář vnímá očima Václava Šaška, jenž je přímým adresátem slov povzbuzení. Chci tím říci, že v těchto momentech je to vypravěč, kdo říká, jaký je hlavní hrdina. Šašek předkládá hodnocení osobnosti Lva z Rožmitálu. Čtenář vnímá subjektivní a hlavně literární obraz hrdiny, ne hrdinu takového, jaký je sám o sobě. Charakter Šaška jako periferního vypravěče má tedy přímý dopad pro vnímání čtenáře.

Zmínil jsem také druhou možnost, jak číst Šaškovo vyprávění. Totiž jako iniciační putování mladého panoše, Šaška, který je doprovázen zkušeným vůdcem, Lvem, a jehož cesta na zkušenou končí udělením rytířských ostruh.³²⁹ Na tomto místě se opakuji proto, že tato iniciace je především literární a spíše než o popis životní cesty mladého rytíře jde o vyprávěcí reprezentaci. Ta má smysl opět ve vztahu ke čtenáři. Françoise Michaud-Fréjaville hodnotí Šaškův cestopis především z pozice latinského překladu 2. druhé poloviny 16. století, nejstaršího dochovaného tisku cestopisu, a v kontextu renesančních šlechtických cest za poznáním.³³⁰ Cestopis tak mohl být po vzniku latinského překladu čten naprosto odlišně. Zatímco starší čtení může předpokládat reprezentaci křesťanského rytíře a pravověrného katolíka Lva z Rožmitálu, který reprezentuje království Jiřího z Poděbrad nařčeného z kacířství, nové čtení snad kladlo důraz na poznávací rovinu cestování. Významu by pak nabývaly Lvovy proslovy vůči panovníkům, v nichž se zřiká materiálních darů, prosí o rytířské řády a opakuje, že chce především poznávat jiné kraje a zvyky. A právě v této souvislosti nabývá i Šaškova linie čtenářské atraktivity. Takové druhé čtení ovšem není rozhodně v prvním plánu (periferní vypravěč Šašek soustředí čtenářovu pozornost na hlavního hrdinu Lva z Rožmitálu) a je možné teprve při citlivějším vnímání osoby vypravěče a běžným čtenářem tedy obtížně postižitelné.³³¹

Těžko se odpovídá na otázku, kdo vlastně byli *čtenáři* středověkých cestopisů. Asi nejčastěji se rozšíření a oblíbenost cestopisů rekonstruuje jednak podle množství

³²⁸ Šašek, str. 73.

³²⁹ Srov. 4.4 Cesta a cíl, str. 66–67.

³³⁰ Michaud-Fréjaville, Françoise, *Le voyage du seigneur Léon de Rozmital en occident, un apprentissage?*, in: *Voyages et voyageurs au Moyen âge*, Paris: Publication de la Sorbonne, 1996, str. 31–51.

³³¹ Vývoj Šaškovy postavy neprobíhá vnitřně, ale spíše analogicky k zápletky, kde nabývá jeho role na významu. V zásadě jde o vývojový motiv postupu v křesťanském rytířství. Zároveň zde stojí v opozici ke Lvovi z Rožmitálu, který je postavou statickou (jednající, ale nevyvíjející se). Srov. Scholes, Robert, Kellogg, Robert, *Povaha vyprávění*, str. 164–168.

dochovaných rukopisů, popř. tisků,³³² a jednak podle ohlasů v mladších pramenech.³³³ O rozšíření Kabátníkova cestopisu lze takto soudit například podle poznámky Kryštofa Haranta, že svou cestu popsal „*velmi nepodstatně a jalově*.“³³⁴ Další cestou je ale právě také vyprávěcí strategie autora, z níž povětšinou vyplývá, že mezi čtenáře patřili především zástupci společenské vrstvy samotného cestopisce. Česky četli pravděpodobně pouze Češi, popř. bilingvní čeští Němci; orální charakter Kabátníkova vyprávění zase odkazuje na okruh posluchačů mezi litomyšlskými měšťany a členy zdejší Jednoty bratrské. Latina Pavlovského překladu Šaškova cestopisu napovídá, že vyprávění získalo novou, didaktickou funkci mezi mladými šlechtici, kteří se v této době vydávali na tzv. *kavalerické cesty*. Za každým literárně stylizovaným dílem je možné hledat *modelového čtenáře*.³³⁵

Kompozice cestopisné narace je podřízená chronologickému charakteru cesty. Nejčastěji tištěný středověký cestopis českého původu, Cesta Martina Kabátníka (podobně jako cestopis Šaška z Bírkova), ve své kompozici začíná předmluvou. Ta se ale váže teprve k tisku vyprávění a jejím autorem je vydavatel Adam Bakalář (v případě Šaškova vyprávění překladatel a vydavatel Stanislav Pavlovský). Samotní cestovatelé nezanechali svědectví o svých motivacích a vyprávění začíná datem začátku cesty³³⁶ nebo prostou informací, kam cesta směřovala.³³⁷ Jediný Martin Křivoústý hned dodává, o čem se bude dále pojednávat,³³⁸ zatímco ostatní pokračují cestou samotnou.

Vyprávění je strukturováno několika možnými způsoby, které umožňují čtenáři orientovat se v ději. Nejjednodušší formou je deníkový záznam panoše Jaroslava, který

³³² Srov. např. Šimák, František (ed.), *Cestopis tzv. Mandevilla*, str. 195.

³³³ Howard, Donald R., *Writers and pilgrims*, passim.

³³⁴ Citováno podle Storchová, Lucie (ed.), *Mezi houfy lotrův se pustiti*, str. 415.

³³⁵ K pojmu Eco, Umberto, *Lector in fabula*, Praha, 2010.

³³⁶ „*Let božích etc. LXIII^o: Výjezd posluov krále českého k králi franskému i jinam etc. Ve jméno božie šťastně!*“, Jaroslav, str. 3; „*Léta vykoupení našeho tisícího čtyřstého šedesátého pátého, toho dne, který následuje po svátku svaté Kateřiny panny, vydal se pan Lev na cestu.*“, Šašek, str. 34; „*Leta narozienije bozijeho Tisyczyho Cztyrzisteho Devadesateho trzetijeho, ten pondielij po prowodnij nedieli, Ia Ian z lobkowicz a na hasystaynie wygel sem z kadanie na Czestu k bozijemu hrobu*“, Hasištejský, str. 3.

³³⁷ „*Tuto se počíná cesta do Jeruzaléma z Čech*“, Křivoústý, str. 75; „*Cesta z Cziech k Jeruzalemu.*“, Kabátník, str. 3.

³³⁸ „*.... jdouce skrze zemi, ješto slove Napulea, a dotýkána bude tuto krátce plodnost země, druhé povahy v ní přebývajících lidí, třetí pak bude vypsaná země Svatá, totiž země zaslíbená potad, pokudž o té mně vědomo jest očitě.*“, Křivoústý, str. 75.

v menší či větší míře používají také ostatní cestopisci.³³⁹ Martin Křivoústý ve svém stručném cestopise rozděluje cestu po místech, ať už jde o města nebo jiné prostorové vymezení. Stejně jako Jan Hasištejnský klade důraz na svatá místa v okolí Jeruzaléma, jež se u Jana stávají osou popisu Svaté země. Všichni cestopisci se uchylují ke struktuře cesty od města k městu s udáním vzdáleností a stručného popisu lidských sídlišť. Nejvýrazněji vystupují na povrch tam, kde cestovatelé nevyprávějí přejaté příběhy nebo nemají zrovna příležitost popisovat místní lid. Pro čtenáře fungují vlastně jako linie udržující kontinuitu vyprávění.

Cestopisná narace se soustředí kolem uzlových bodů, s jejichž pomocí je možné dělit děj, ale i vyplňovat epizodickými příběhy a pověstmi převzatými od místních vypravěčů. Dělitkem se stávají například hranice. V celkovém příběhu nabývají funkci místa v textu, kde se počíná nový popis jiného společenství, jiného státu nebo geopolitického prostoru,³⁴⁰ a strukturují tak cestovatelovu zprávu o navštíveném světě. Naproti tomu zastavení na cestě odbočují od chronologického a lineárního vyprávění. Přestávky jsou především setkání s druhým člověkem. Dialog cestovatele a domácího obyvatelstva nebo představitelů zdejší moci dává prostor jednak pro sebereprezentaci cestovatelů (ukázkové je vyprávění Šaška z Bírkova snažící se rozbít stereotyp Čecha-kacíře)³⁴¹ jednak pro popis „druhých“. Dvory panovníků u Šaška, přístavy na Hasištejnského cestě z Benátek do Jaffy nebo Jaroslavova města a vesnice jsou v cestopise nositeli regionální nebo místní kultury. Martin Křivoústý mnohdy redukuje cestu na sloveso „šli jsme“ a skládá vedle sebe navštívená místa.³⁴² A právě zde se cestopis stává rámcem pro legendy, pověsti a místní vyprávění. Jsou svědectvím o místní kolektivní paměti, jejímž prostředníkem se stává cestopisec-vypravěč.

³³⁹ „*Nazajtršie [toho kterého dne] jeli sme*“, Jaroslav, *passim*. Hasištejnský například používá kalendářní formu dne v týdne a jeho vztahu k nejbližšímu svátku liturgického roku.

³⁴⁰ Srov. 4.3 Hranice, str. 54.

³⁴¹ Srov. 2.3 Václav Šašek z Bírkova, str. 15–17.

³⁴² „*Anthony město. Odtad potom plavení jest do Anthony*“, Křivoústý, str. 75; „*Potom odtud brali sme se do Brindise*“, Tamtéž; „*Tripolis jest pak město dosti veliké*“, Tamtéž, str. 77; „*Potom jest Rama*“, Tamtéž, str. 79. Podobně postupuje i v popisu dalších navštívených míst.

5.2 Místa paměti

Vztah lidské kolektivní paměti a místa, které se k ní váže, je zajímavým příkladem kontinuity a proměn vzpomínkové kultury. Hned na úvod je nutné podotknout, že paměť není vlastní místu samotnému, naopak *genius loci* je především výsledkem kolektivní vzpomínkové tradice skupiny lidí, jež se váže ke konkrétnímu prostoru. Místo zde má také svou roli, i když pochopitelně nemůže aktivně vystupovat. Budování kulturní krajiny je otázkou jednak vytváření životního prostředí člověkem a jednak přizpůsobování se stavu tohoto prostředí. Ani jedna ze dvou složek budování-přizpůsobení se nepřevládá natolik, aby mohla výrazně zastínit tu druhou.³⁴³ Místo je jakýmsi garantem stability, stálosti hmotných věcí. Místa, stejně jako předměty „nemluví, přesto jim rozumíme, protože mají důvěrný smysl, který dokážeme číst.“³⁴⁴ Vzpomínky se probouzejí právě ve vztahu k hmotným předmětům (místům etc.), jejichž kulturní kód je vytvořen člověkem. Přítomnost předmětu, ať už fyzická (navštívení místa) nebo psychická (jeho připomenutí), vyvolává v lidské mysli asociace, které kolektivní vědomí předmětu přikládá. Vizualně může prostor upomínat na zcela jiné věci a podněcovat člověka k metaforickému pojmání zkušenosti.³⁴⁵ Na úvod je nutné podotknout, že zde se soustředím na místa paměti v prostorovém smyslu, nikoliv na *lieux de mémoire* tak, jak jsou spojená s koncepcí Pierra Nory.³⁴⁶

Když Lev z Rožmitálu a jeho společníci dorazili do kraje kolem Benátek, Šašek se zmiňuje, že dostali průvodce, „aby nás dovedl do Verony, města onoho veleudatného muže Dětřicha.“³⁴⁷ Šaškův komentář není výsledkem toho, co na cestě viděl, ale kulturní asociace

³⁴³ K vytváření kulturní krajiny např. Schama, Simon, *Krajina a paměť*, Praha, 2007; Maur, Eduard, *Paměť hor. Šumava, Říp, Blaník, Hostýn, Radhošť*, Praha, 2006; Cílek, Václav, *Krajiny vnitřní a vnější*, Praha, 2005; Sádlo, Jiří (ed.), *Krajina a revoluce*, Praha, 2008. Důležité je, že tímto způsobem chápou kulturní krajinu přírodovědci i humanitní vědci.

³⁴⁴ Halbwachs, Maurice, *Kolektivní paměť*, Praha, 2009, str. 187.

³⁴⁵ Příkladem může být Kosmovo přirovnání: „Hora toho místa se zkrucuje na způsob delfína, mořského vepře, směrem až k řečené řece“, Hrdina, Karel, *Kosmova kronika česká*, Praha, 1975, str. 43. Platí to ovšem i na obecnější rovině. Fotograf Andreas Feininger napsal: „Zahlédne-li talentovaný fotograf cosi, co ho zaujme, začnou mu v mysli vyvstávat obrazy a asociace: při pohledu zdálky tak může silueta velkoměsta připomínat výtvar nějakého obra, jeho mrakodrapy se mohou jevit jako náhrobní kameny jakéhosi prehistorického lidu.“ Výstava Andreas Feininger, *That's Photography*, Dům u Kamenného zvonu v Praze, 24. 6.–23. 10. 2011. <http://www.andreasfeininger.cz/navsteva.html>

³⁴⁶ Nora, Pierre (ed.), *Lieux de mémoire*, Paris, 1984–1992.

³⁴⁷ Šašek, str. 166.

místa s epickým hrdinou Dietrichem von Bern.³⁴⁸ To může ukazovat na dvě věci. Za prvé na důvěrnou znalost dietrichovské epiky mezi druhy Lva z Rožmitálu a za druhé na tradici udržovanou místními, protože Šašek „*Dětřicha*“ vzpomíná častěji a kolem Verony vzniká jakási literární krajina.³⁴⁹ Verona je zvána Dětřichova, ve městě stojí opuštěný Dětřichův palác s domem, kde bydlel, pod hradem je lázeň, kde byl rek naposledy viděn.³⁵⁰ Město je zobrazeno skrze vzpomínanou literární osobu. Druhá možnost nevylučuje to, že Šašek dobře znal příběh Dětřicha Berúnského, protože nikdy nemá potřebu vysvětlovat, o koho jde. Právě to je výsledkem vytváření kulturní krajiny a osvojování světa, jemuž jsem již dal prostor v minulých kapitolách této práce.

V této kapitole se zaměřím na analýzu vybraných příběhů svázaných s konkrétním místem, jejichž nositeli jsou zkoumané cestopisy. Vyprávění místních lidí, které cestovatel zahrnul do svého díla, a předporozumění krajiny připomínáním například kapitol z autorovi známých dějin tvoří důležitou součást popisu prostoru. Příběh a akt jeho vypravování se stává prostředníkem přetváření světa (a jeho poznávání) v životní prostor člověka a kulturní krajina je literárně zobrazená prostřednictvím vyprávění, jež ji vyplňují. Zároveň se zde vrátím k problému kolektivní paměti a jejího vztahu k prostoru, jemuž jsem se věnoval výše, v kapitole věnované vnímání Svaté země.³⁵¹

Paměť udržující místní příběhy, ať už legendy, historie nebo bájná vyprávění, je specifickou reprezentací místa, respektive komunity s místem svázané. Vytváří nejen sebevědomí společenství, ale také jeho obraz v očích druhých. Zajímavé je právě to, že v rovině literární nebo vyprávěcí reprezentace se často příběhy nespojují s lidmi (tedy s těmi, kteří vyprávění udržují při životě), ale s prostorem, *kde se to stalo*. Podobně jako v případě míst ve Svaté zemi totiž materiální a prostorový rozměr verifikuje uvěřitelnost vyprávění. Příběh je zařazen do skutečného světa a prostorová kategorie je daleko důležitější než časová, protože místo je možné *vidět*.³⁵² Nejde tak úplně o *pravdivost* příběhů, jako spíše o jejich

³⁴⁸ Dětřich (popř. Jetřich) Berúnský je hrdina oblíbené středověké prózy, jejíž česká verze vznikla ve 14. století. Vazba na historický základ příběhu (postavy Dietrich von Bern, Theodoricus de Verona) se neprojevuje přímo. Srov. Petruš, Eduard (ed.), *Rytiřské srdce majíce*, Praha, 1984, str. 18. Tamtéž edice textu.

³⁴⁹ K problematice vytváření tzv. literární krajiny srov. např. Putna, Martin C., *Literatura, krajina, Neapol*, in: *Krajina zevnitř*, Praha, 2002, str. 25–42.

³⁵⁰ Šašek, str. 166–168.

³⁵¹ Srov. 4.2 Svatá země, str. 42–53.

³⁵² Podobnou vyprávěcí strategii používá „otec dějepisu“ Herodotos při vyprávění o počtu Skythů. Uvěřitelnost příběhu demonstruje na obří nádobě, na jejímž vzniku se podílel jeden každý skythský bojovník, tím že daroval

uvěřitelnost. A uvěřitelnými mohou být právě proto, že jsou součástí přirozeného světa středověkého člověka.³⁵³ Pro cestopisce je charakteristická snaha přesvědčovat čtenáře o autentičnosti zážitku a věrohodnosti příběhů. Martinu Kabátníkovi „*se ta wiecz nepodobna zdala, y ptal sem se negednoho o te wieczy a kazdy mi gest tak prawil yako prwnij*“³⁵⁴ Cestovatel sám (podobně jako čtenář) nechtěl podivuhodnému vyprávění věřit, ale potvrdili mu je všichni, jichž se znovu přeptával a taková informace ve čtenářových očích nabývá na ceně. Vyprávěcí autorita cestopisce pramení právě z faktu, že on sám měl být přímým svědkem toho, o čem vypráví. To platí pro panoše Jaroslava, člena diplomatického poselstva, stejně jako pro Johna Mandevilla, imaginárního cestovatele. Nezáleží totiž na tom, zda skutečně spatřil lid s psími hlavami, jde o vyprávěčskou strategii a autoritu očitého svědka. Shoda autora a vyprávěcí postavy navíc chce smazat ironickou mezeru, která při jejich vzdálení v problematice očitého svědectví nastává.³⁵⁵

Velkým místem paměti pro poutníky do Palestiny bylo Jaderské a Středozemní moře. Pochopitelně nepřevážilo vyprávění ze samotné Svaté země, ale hrálo důležitou roli na cestě těch, kteří se plavili na benátských lodích do Jaffy. Majitel lodí se poutníkům věnoval a vyprávěl jim příběhy spjaté s místy, jimiž proplouvali a v nichž kotvili. Jan Hasištejnský nejednou tato rámcová vyprávění doplňuje slovy „*A to mi prawil patron nass nassije Galege*.“³⁵⁶ A protože byl Benátčan, vyprávěl většinou historii týkající se jeho rodného města. Prostor se tak naplnil příběhy o vojenských porážkách a vítězstvích Benátčanů, jejich vztazích k jiným městům a podobně. Protože se vždy jednalo o mocenskou tematiku,³⁵⁷ poutníci nabývali dojmu, že Středomoří je výsostným zájmovým prostorem Benátské republiky. Jediní, kdo byli schopni Benátčanům konkurovat, byli Turci. Nejenže Jan poskytuje údaje o turecké hranici či strachu místních z pohanského vpádu, ale vyplňuje

hrot šípu, ze kterých byla vytvořena. Herodotos ji viděl a čtenáři rafinovaně vysvětluje, kde ji může vidět a jak vypadá, tak aby čtenář neměl pochyby o pravdivosti vyprávění. Srov. Greenblatt, Stephen, *Podivuhodná vlastnictví*, str. 149–151. Martin Kabátník utvrzuje čtenáře, že sám mnohým věcem nechtěl uvěřit, ale nakonec je sám viděl: „*Neb y ia giz na czestie gsa slyssie rozprawky mnohe, a niektere tam gsa, wierziti sem nemohl, a potom sem sam wiecze widiel a protoz mnohe gestie wieci nize psati kazal: to gest wssieczko w skutku shledano. a mnoho gest, czo sem widiel nepodobneho*“, str. 28.

³⁵³ Srov. 4.1 Svět, str. 33–34; 38–40.

³⁵⁴ Kabátník, str. 24. Podobně také str. 30–31.

³⁵⁵ Srov. Scholes, Robert, Kellogg, Robert, *Povaha vyprávění*, str. 250–259.

³⁵⁶ Hasištejnský, str. 29.

³⁵⁷ Příběhy, jak Benátčané získali město Zadar (*Jadro*), str. 19; stejně tak o zisku Korfu (*korffon*), str. 29; ovládli ostrov Candii a potlačili místní vzpouru, str. 34; získali ve své vlastnictví Kypr, str. 47.

prostor dějinami tureckých válek.³⁵⁸ Během celé plavby systematicky Jan určuje pána té které země, toho kterého města. Dominují právě Turci a Benátčané, jež zároveň často staví proti sobě jako nejsilnější mocenské hráče,³⁵⁹ a text je protkán zmínkami o tureckých útocích (ať již v minulosti nebo těch hrozících) a jejich úspěších i neúspěších. Křesťansko-turecké napětí plodí množství dílčích příběhů a celý středomořský prostor je v tomto úhlu pohledu místem paměti bojů mezi křesťany (Benátčané) a Turky, která je poutníkům prostředkována benátskými námořníky.

Santiago de Compostela je se svým okolím další oblastí, kam tradice lokalizuje soubor vypravování, jehož ústředním bodem je sv. Jakub Větší, apoštol, jehož hrob má být právě v galicijské Compostele. Šašek vypráví, na kterých místech Jakub působil před návratem do Jeruzaléma, kde přišel o život. Poté bylo jeho tělo dopraveno s andělskou pomocí zpět do Galicie, kde zázraky nad jeho tělem přiměly pohanskou královnu Lupu, „*kteřá nelidskostí a krutostí, zvláště ke křesťanům, předstihovala všechny smrtelníky*“ přijmout křest. Šašek popisuje jeskyni a místo, kde světec kázal, popisuje příběh, jak sv. Jakub svou holí prorazil skálu, z níž vyrazil pramen čisté vody a kde stále stojí studna, ale šli také jednou cestou „*a prýští podle ní, pod krásnou a vysokou lipou, pramen, z něhož sám světec často pil, když odpočíval pod stromem (...). Také my jsme pod tím stromem odpočinuli a pili z onoho pramene. Říká se, že každý, kdo se napije z toho pramene, je s pomocí boží a sv. Jakuba celý ten rok chráněn před nebezpečím horečky.*“³⁶⁰ I zde je místo trvalým pomníkem příběhu. Strom, kde odpočíval světec, dal stín i panu Lvovi a pramen, z něhož pil, posloužil i českým cestovatelům. Celá Galicie je reprezentována především obrazem apoštola sv. Jakuba.

Není cílem podávat vyčerpávající výčet rámcových vyprávění vložených do cestopisů. Spíše chci poukázat na trendy v rámci tohoto fenoménu, proto vybírám ty nejreprezentativnější a takové, které jsou v zajímavém vztahu k místu, do něhož jsou lokalizovány. Rozsáhlejší oblasti jako Středomoří, italská Verona nebo okolí hrobu sv. Jakuba v galicijské Compostele jsou prostorem celých souborů vyprávění, které vytvářejí

³⁵⁸ Srov. Marin, Olivier, *Le péril turc au miroir du Pèlerinage au Saint-Sépulcre de Jean Hasištejnský de Lobkovice (1493)*, in: *La noblesse et la croisade à la fin du Moyen Âge*, Toulouse, str. 233–253.

³⁵⁹ „*A tu zemi drzij Czyesarz tureczky, czoz w zemi gest, A niektera miesta przi brzezu morskem. A Benatczanee drzije tu take niektera miesta przi temz brzezu morskem (...) a Czysarz tureczky Stary, tohoto nynieysijeho otec, dluhy czas, yake sem zprawen, gehu dobywal A niekolikrat k niemu Ssturmowati dal. A nikoli gehu dobyti nemohl.*“, Hasištejnský, str. 26. Další historická vyprávění o tureckých útocích např. na str. 27; 28; 35–36; 42–43.

³⁶⁰ Celé vyprávění o sv. Jakubovi, Šašek, str. 115–117.

kompaktnější obraz regionu. V dalším textu vyberu ještě několik příběhů vázaných na jedno konkrétní místo (často město, totiž sídlo komunity udržující paměť).³⁶¹

Oba cestopisci, kteří projždili mimo jiné Francouzské království, panoš Jaroslav a Václav Šašek z Bírkova, zaznamenali vyprávění o Janě z Arku. Jde o specifický příběh, jenž vstoupil do moderní historické paměti Francouzů.³⁶² Ale už ve středověku nabýval nadregionálního významu, snad díky vazbám na královskou autoritu. Důkazem toho je, že tatáž historie se vyprávěla na různých místech. Šaškovi ji převyprávěli v Blaye,³⁶³ v prostoru, který byl podle vyprávění dříve v anglických rukou. Jaroslav ji vyslechl v Orléansu,³⁶⁴ kde bylo každoročně připomínáno slavné vítězství Jany nad Angličany.³⁶⁵ Vždy byla tato historie úzce vázána právě na osvobození od anglické nadvlády. Nejenže prostor, kde se příběh odehrával, se stal místem paměti. Ale také příběh sám je dodnes místem francouzské paměti podle konceptu Pierra Nory. Snad se tak stalo v důsledku jistých forem národnostního vzepětí ve stoleté válce se začátkem 20. let 15. století.³⁶⁶ Zajímavé také je, že Jaroslav i Šašek zaznamenali každý jinou tradici. Šašek píše o jejím pastýřském původu, zatímco Jana sama se tomuto obrazu bránila a charakterizovala se jako Panna (Pucelle), což se objevuje u panoše Jaroslava.³⁶⁷

Na zpáteční cestě od francouzského krále došla družina Albrechta Kostky z Postupic do Kostnice. „*Nazajtrje v pátek den sv. Bartoloměje jeli sme IIII míle velmi veliké na Rýn do Konstancie, kdežto sú Němci zúfalí svatého mistra Jana Husi upálili. A tu noc, když sme tu leželi, velmi hrom bil, a jednak celú noc zlí kněžie proti hromu zvonili, a zvlášť u sv. Petra in*

³⁶¹ Srov. výše, str. 77–78.

³⁶² Funkce Jany z Arku ve francouzské historické paměti je součástí projektu Pierra Nory, *Lieux de mémoire*, Paris, 1984–1992.

³⁶³ „*Město Blaye drželi kdysi celých sto a padesát let králové angličtí. Ale jistá žena, věštkyně, dobyla města nazpět a odňala Angličanům také celé francouzské království. Byla totiž tato žena, dcera jednoho pastýře, od Boha obdařena tak velikými ctnostmi, že dokonala všechno, cokoli podnikla. Ale v poslední bitvě ji anglický král zajal a odvezl do Anglie, a když tam byla na jeho rozkaz posazena na ryšavého koně a vedena městem Londýnem, byla upálena, a její popel byl potom naházen do moře.*“, Šašek, str. 84.

³⁶⁴ „*a teče pod ně řeka dobře veliká a most přes ni dlouhý etc. U něhož zbilo LX tisíc Englišuov, kteréž jakás panna Johanna porazila, tak nám pravili Franci etc.*“, Jaroslav, str. 24–25.

³⁶⁵ Beaune, Colette, *Jeanne d’Arc*, str. 198–224.

³⁶⁶ Minois, Georges, *La guerre de Cent Ans*, Paris, 2008, str. 412–417; 690–696.

³⁶⁷ Beaune, Colette, *Jeanne d’Arc*, str. 115–133; K roli pastýře v posvátném myšlení tamtéž.

*Summo, kdež sú sv. mistra Husa odsúdili na smrť etc.*³⁶⁸ V tomto krátkém odstavci se skrývají dva zajímavé dobové stereotypy spojené se stoupenci utrakvismu, kterým byl i panoš Jaroslav. Jednak totiž představa, že za upálení mistra Jana Husa nesou vinu především Němci, jednak odsuzování pověrečného zvonění proti blesku, hromu a vichru.³⁶⁹ Podobně také Jaroslav systematicky označuje Jana Husa jako svatého. Jan Hus a Jeroným Pražský byli krátce po své násilné smrti a po vypuknutí husitských válek zahrnuti do kališnického liturgického kalendáře.³⁷⁰ V tuto chvíli je ale důležité především to, že Kostnice se stala místem paměti kališnického světce. Nejenže si na něho Jaroslav vzpomněl, ale právě v souvislosti s jeho mučednictvím tolik zdůrazňoval nízkost pověrečné víry jeho soudců, kterým přiřadil negativní přívlastky „*zúfalí*“ a „*zlí*“. To celé je zdůrazněno tím, že nejhoršími měli být ti, kteří slouží Bohu na místě odsouzení Jana Husa. Poukazování na pověry je jednoznačně podřízeno významu místa jako prostoru světce mučednictví.

Podobným příkladem místa a jeho vazby ke kolektivní paměti je Šaškova vzpomínka na výpravu českého krále Vladislava z roku 1158 a vyprávění o překročení řeky Addy. „*Cestou do ní vtéká řeka, kterou Čechové přebrodili tenkrát, když válčili u Milána.*“³⁷¹ Historickou paměť si nesli společníci Lva z Rožmitálu v hlavách a vzpomněli na ni právě na místě, kde se měly ony dějiny odehrát.

Naproti tomu na cestě skrze jižní Francii zaznamenal Šašek zvláštní vyprávění ve městě Lusignan. „*Vypravuje se, že tento hrad postavila jedna žena, která byla pro svou nevázanost proměněna v draka.*“³⁷² V tomto případě jde o neúplný a pozměněný příběh o bájném zakladateli Lucemburského rodu Meluzíně.³⁷³ Důležité je právě to, že se o nešťastné víle vyprávělo nejen u dvora vévody Jana z Berry nebo moravského markraběte Jošta Lucemburského, objednavatelů nového zpracování počátku jejich rodu, ale právě i na místě, kde měla nechat Meluzína zázračně rychle vystavět hrad pro sebe a svého manžela Raimondina. Přestože do deníku Šaška z Bírкова se vyprávění dostalo ve zcela jiné podobě,

³⁶⁸ Jaroslav, str. 28.

³⁶⁹ To souvisí s dobrou představou o magické moci předmětů, zde tedy kostelních zvonů. Macek, Josef, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Praha, 2001, str. 27–28; 267.

³⁷⁰ Urbánek, Rudolf, *Věk poděbradský III*, Praha, 1962, str. 722–723.

³⁷¹ Šašek, str. 162.

³⁷² Tamtéž, str. 84.

³⁷³ Nejedlý, Martin, *Středověký mýtus o Meluzíně a rodová pověst Lucemburků*, Praha, 2007.

je nesmírně zajímavé vidět, že reprezentativní příběh jedné z nejurozenějších rodin své doby sestoupil mezi obyvatele provinčního Lusignanu a stal se součástí jejich kulturního prostoru. Meluzínin příběh vyšel česky poprvé kolem roku 1555,³⁷⁴ Stanislav Pavlovský o dvacet let později při překládání Šaškova cestopisu do textu nezasahoval na základě případné znalosti Meluzínina příběhu. Snad je to důkaz autentičnosti této části cestopisu. Odkazují se tak ale na důkaz *ex silentio*, když tím chci říci, že Šašek příběh neznal z českého prostředí. Existovaly pochopitelně i jiné cesty, jak se o Meluzíně dozvědět.

Remeš v podání panoše Jaroslava je místem paměti kultivujícím vědomí o legitimitě moci francouzských králů. Připomenutí významu tohoto místa jistě souviselo s diplomatickou misí k francouzskému dvoru. Nepochybně je i reprezentací města samotného, jehož obyvatelé cestovatelům zdůraznili, proč mohou být na své domovy hrdí. „*A jest v něm kostel Matky Božie, krásný a pěkný, v němž se král franský na království maže; a u sv. Dionysia, za míli českú vzdálí od Paříže, tu se obléčí v majestát a šaty sv. Karla, a teprv v Paříži jej korunují etc.*“³⁷⁵ Hned ale následuje vysvětlení, proč se právě Remeš stala místem, kde byl král pomazán, což byl obřad do jisté míry analogický k nižšímu kněžskému svěcení. „*U toho také města Remis svatý Dionysius stá, vzdálí od města jako dvakrát neb třikrát od Prahy k pražské šibenici; a tak pravie, že jest po stětí hlavy sv. Dionysius vzal svú hlavu a nesl ji až do toho kostela Matky Božie a tu najprv byl pochován etc.*“³⁷⁶ Příběh zdůrazňuje jednak vazbu mezi Remeší a opatstvím Saint Denis, kde byli francouzští králové pohřbíváni, a jednak skrze světcovo mučednictví připomíná boží poslání králů.³⁷⁷

Zcela samostatný význam má vkládání biblických příběhů ve Svaté zemi. Zde se již omezím jen na vztah těchto rámcových vyprávění ke kolektivní paměti. Je fascinující sledovat, jak málo informací stačí poutníku-vypravěči podat, aby čtenář snadno pochopil, o čem je řeč. Rozšíření jednotlivých událostí a podobenství v povědomí a paměti laické společnosti (nebo lépe mezi modelovými čtenáři poutnických cestopisů) umožňuje autorům jen velice stručně zmínit jména aktérů a v jedné větě připomenout, o jaký příběh jde, aniž by museli vysvětlovat jeho podrobnosti. Prostým dodatkem „*jakož ve Čtení napsáno jest*“³⁷⁸ se

³⁷⁴ Tamtéž, str. 398.

³⁷⁵ Jaroslav, str. 9.

³⁷⁶ Tamtéž.

³⁷⁷ Také Remeš je důležitým místem francouzské paměti. Viz Nora, Pierre, *Lieux de Mémoire*, Paris, 1984–1992.

³⁷⁸ Např. Krivoústý, str. 80; Hasištejnský, str. 66, 71.

vlastně odvolávají i na čtenářovu orientaci v obsahu Bible. Vyprávění Starého a Nového zákona jsou skutečně kolektivně sdílená, protože poutníkovi stačí říci: „*A na tom místě, kdež se okázal anděl pastýřům*“³⁷⁹, aby bylo každému zřejmé, jak důležité místo viděl. Zároveň jde o stručné podání vyprávění bosáků, kteří prováděli poutníky po svatých místech, u nichž jim vykládali, co se tam mělo podle Bible stát.

Z vybraných příkladů je evidentní, že jednotlivé příběhy vznikly z různých základů, postojů a motivací. Přesto existuje jednotící hledisko, kterým je právě kolektivní paměť. Vyprávění je dílem člověka, respektive komunity, a jeho vztahu ke svému životnímu prostoru. To je zřetelné na dvou kategoriích, do nichž je možné místo paměti rozdělit. Zaprvé jsou to příběhy spojené s pamětí komunity žijící na jednom konkrétním místě nebo v jedné oblasti, o které vyprávějí (např. Lusignan). Zadruhé jde o vyprávění specifická pro cestopisy, totiž o ty příběhy, které si nese v hlavě cestovatel sám (např. upálení Jana Husa v Kostnici, vzpomínky na tažení z roku 1158) a jež si připomíná právě na tom místě, s nímž jsou svázány. S těmito vyprávěními je spojeno specifické hodnocení události autorem cestopisu, totiž pohled na osvojený příběh, který tvoří součást identity cestovatele. Přesně takové je vzpomínání památky Jana Husa v Kostnici. Syntézou obou těchto typů jsou místa paměti ve Svaté zemi. Na jedné straně poutníci alespoň částečně znali biblické příběhy nebo se v nich přinejmenším orientovali, na straně druhé lokalizovaná místa biblických událostí udržovala svou vzpomínkovou a náboženskou kulturu díky bosákům, ale i muslimům, kteří jednak využívali křesťanské poutníky k vlastní obživě a jednak, a to je hlavní, jejich vlastní náboženství uznává biblické proroky jako předchůdce Mohameda; Jeruzalém je i pro islám posvátným městem.³⁸⁰ Význam poutních míst ve Svaté zemi je zdůrazněn tím, že jsou prostorem „setkávání“ tří náboženských skupin, tou třetí jsou pochopitelně Židé.

Právě proto, že paměť je silně navázána na materiální prostor,³⁸¹ jenž má verifikační funkci, jsou lokální vyprávění důležitou součástí reprezentace prostoru, potažmo tedy komunity. Vyprávění místní paměti jsou důležité pro formování kolektivních identit, a to od těch lokálních (Lusignan) přes oficiálně ideologické (Remeš jako místo pomazání francouzských králů) až k státně celospolečenským (Jana z Arku). Příběhy, ať je z dnešního

³⁷⁹ Tamtéž, str. 84.

³⁸⁰ „*A teez ge [Jeruzalém] take magij gmenugij Swatee pohanee, Turczy y zidee.*” Hasištejnský, str. 105.

³⁸¹ Zde ve smyslu prostoru jako místa, ale i věci. Srov. Halbwachs, Maurice, *Kolektivní paměť*, str. 185n.

pohledu hodnotíme jako fikční nebo empirické,³⁸² byly prvkem utužujícím společné vědomí, které bylo založeno na vztahu k zemi. To má dvě roviny, tou první je zaplňování *své země* příběhy, vytváření vztahu k ní a přetváření země v *domov*. Druhou pak to, že středověká společenství zahrnují do *světa* také oblasti za hranicemi státu, křesťanstva apod. Vystupují tak z mentálních limitů „etnocentrismu“ a široký svět osvojují pomocí příběhů. Typickou ukázkou toho je nejen psaní, ale i čtení takových pramenů jako *Milion Marca Pola*, cestopis tzv. Mandevilla nebo vyprávění Odorika z Pordenone.

To, že byla místní vyprávění zachycena cestovatelem, je teprve ve druhém plánu. Přesto v takový moment začínají směřovat mimo komunitu a v důsledku se stávají součástí formování obrazu společenství a jeho životního prostoru v očích cizinců. Opakování motivů teď již v obrazu druhého vede ke vzniku stereotypů. Do tohoto diskurzu vstupuje také vnímání Čechů jako kacířů, jež bylo založeno historií husitských válek a které je silně akcentováno v cestopise panoše Jaroslava. Protože nejsilnější je mezi nižšími společenskými vrstvami, je možné předpokládat, že takový obraz byl šířen orálním vyprávěním, nikoliv pouze učeneckým dějepisectvím.³⁸³

Chci tedy říci, že příběh je zásadním nástrojem při vnímání prostoru a formování obrazu světa, druhých ale i ve vědomí a reprezentaci sebe sama. Především pokud jsou mentality chápány jako základní principy myšlení a postojů vůči světu a jeho fungování (tedy jsou platné pro širší společenské vrstvy), hraje akt vyprávění roli zprostředkovatele při obsahovém naplňování takových postojů. Skrze vyprávění bylo lze poznat svět, sice ne autenticky, a to mnozí středověcí literáti kritizovali,³⁸⁴ ale pomocí kolektivních stereotypů soustředěných na ten který kraj.

³⁸² Scholes, Robert, Kellogg, Robert, *Povaha vyprávění*, Brno, str. 60–85.

³⁸³ Małysz, Bohdan, „*Nábožný a mravní rigorismus*“?, str. 15–32.

³⁸⁴ Jako například Eustach Deschamps: „*Nic nepozná ten, kdo na cesty se nevydá*“. Nejedlý, Martin, *Fortuny kolo vrtkavé*, Praha, 2003, str. 265.

6. Závěr

Snažil jsem se představit cestopis jako nositele dobových představ o světě a výsledek stereotypních pohledů na jinakost. Posloužil mi jako pramen k dějinám mentalit, vnímání druhého a formám zrcadlení těchto pohledů v cestopisech samotných. Velkou inspirací mi bylo využití literárněvědných a kulturně antropologických přístupů. Díky nim bylo možné pohlížet na cestopis jako na projev společenských kolektivních fenoménů, a stejně tak chápat cestopisné vyprávění jako součást dobových žánrových tradic a vyprávěcích strategií. Asi nejreprezentativnějším příkladem jsou popisy Svaté země, jak je podali Martin Křivoústý, Martin Kabátník a Jan Hasištejnský z Lobkovic. Poutníci k Božímu hrobu sice pečlivě a do detailu zaznamenávali navštívená místa biblických událostí, přesto je takový obraz redukcí kulturně mnohvrstevnatého prostoru Palestiny. Do vyprávění se dostávají také muslimové a jejich vlastní svět, jsou ale spíše zajímavostí doplňující popisy Svaté země, než skutečnými obyvateli s rovnocennou kulturou. Cestovatelé tedy psali o tom, co pro ně bylo důležité (stejně jako pro jejich čtenáře) a tím zde byla místa zasvěcená křesťanské úctě. K tomu použili takové výrazové prostředky, jimiž dali najevo, že šlo o prostor ustavující samotné základy jejich kultury a při poutnické pokoře zároveň umožňující individuální spásu.

Celou problematiku jsem rozdělil do tří hlavních oddílů. V kapitole *Problém žánru a intertextualita* jsem především kladl důraz na předporozumění prostoru a intertextuální rovinu tohoto problémového okruhu. Snažil jsem se ukázat, že cestovatel přistupoval k cizím zemím vybaven kulturními stereotypy. To byl předstupeň další kapitole *Vnímání prostoru v českých cestopisech 15. století*, kde jsem již mohl sledovat konkrétní konfrontace představ se zažitou skutečností. Ukázalo se, že cestovatel své zkušenosti interpretoval pomocí svého předporozumění, a v důsledku tak nenahlížel na cizí s odstupem, ale právě vždy jako na součást svého vlastního mentálního světa, jehož kategoriím poznávané podřizoval. To neplatilo pouze pro společenské fenomény „těch druhých“, ale také pro výklad přírodních jevů a geografických fenoménů, jež tvořily základy kulturních identit. Závěrečná kapitola nazvaná *Prostor a vyprávění* tvoří druhou část práce věnované analýze cestopisů. Protože jde o více (Šaškův cestopis) či méně (deník panoše Jaroslava) literárně stylizované prameny, bylo nutné uvědomit si rozměr textů jako reprezentace *vnímání prostoru*, která předpokládá určitého modelového čtenáře. Zaměřil jsem se tedy jednak na roli vypravěče a jeho postavení vůči čtenáři, jednak na akt vyprávění příběhů rámcově vložených do cestopisů. Souhrnem lze

řící, že od reflexe přítomnosti *předporozumění* jsem mohl postoupit ke zkoumání *konfrontace předporozumění s realitou*, abych se konečně dostal k nově vznikajícím *stereotypům*, výsledkům cestovatelské zkušenosti, čímž se vlastně uzavírá kruh dále předávané středověké tradice.

Výsledků práce je několik, rozdělím je proto do jednotlivých okruhů. *Zaprvé* je cestopis specifický pramen, který popisuje fenomén jinakosti. Ne ovšem jako svébytnou existenciální jednotku, ale jako součást kulturního okruhu cestovatele, který jej prostřednictvím cestopisu vykládá. Takový výklad je možný díky kolektivním tradicím (v orální i písemné formě), jež jsou zvnitřněné společenstvím, do něhož cestovatel přináleží. Základem jsou tradice náboženské (biblická topografie Svaté země; pojetí cesty/pouti jako lineárně iniciační cesty v křesťansky chápaném toku času; starozákonní interpretace mocenských zvyklostí v Egyptě; vnímání Nilu jako rajské řeky) a paměťové (historická a mytická vyprávění lokalizovaná v prostoru, místa paměti). To neznamena, že by cestovatelé nepřistupovali také na sebereprezentaci druhého a nepřejímali ji do cestopisů, ale v celkovém obraze působí spíše jako zajímavost než samostatně ocenitelný společenský jev (výjimkou je lokální reprezentace v rámci křesťanské Evropy, jejíž prostor není tak doslova cizí). *Zadruhé*, kolektivní tradice nejsou pouhým výkladovým nástrojem cestovatele, ale také prostřednictvím cestopisu vytvářejí kulturní krajinu, respektive stereotypy o ní. Typickým příkladem je vnímání prostoru v okolí italské Verony, která se díky lokalizaci příběhů Jetřicha Berúnského stává tzv. literární krajinou. Totiž, čtenář cestopisu se poučí, že Verona je místem života a činů hrdiny rytířské epiky, což je pro něj základem pochopení tohoto prostoru. Už nepozná přírodní ráz krajiny nebo specifika místní společnosti. Prostor je mnohdy vnímán skrze vyprávění a jejich lokalizaci. Cestovatel a jeho dílo jsou pak prostředníkem dalšího poznání, jehož základem je právě umístování příběhů do konkrétního místa. *Zatřetí* je cestopis pramenem ukazujícím konkrétní vztahy mezi myšlením člověka na cestě a prostorem (poznávanými krajinami). Přírodní krajinné formy mohou být různě vnímány. Jako nebezpečí chápali cestovatelé moře nebo pohoří, ale cesta po moři byla chápána i jako poutnické pokání a pohoří mohla stanovovat hranice nejen mezi státy, ale také tvořit rozmezí kolektivních identit. A pro identity mohou být hranicí pohoří, stejně jako řeka, ale i uměle vybudované hradby města. Prostor není determinant myšlení, spíše tvoří látku k utvoření formy. *Začtvrté*, cestopis využívá vyprávěcích figur, aby se mohl stát *uvěřitelným*, a tedy relevantním při poznávání světa. Jedním ze základních vyprávěčských obrátů je ujištění čtenáře, že autor sám navštívil ono místo. Zatímco materiálně existující prostor funguje jako verifikátor vyprávění, cestopiscovo tvrzení, že místo *viděl*, posiluje tuto funkci místa.

Za jeden z nejzajímavějších rysů chápání prostoru pokládám tzv. přenášení posvátné topografie. Koncept městského prostoru v Kadani byl založen právě na podobném fenoménu, který se jinak plně rozvinul například v areálu Božího hrobu ve Zhořelci. Františkánský klášter v Kadani měl stát ve stejné vzdálenosti od radnice jako Kalvárie od Pilátova domu. Dochování této tradice je sice až raně novověké, vyrůstá však ze starších kořenů a na jiných místech jsou podobné projevy tohoto vztahu k prostoru a napodobování míst dochovány už ze středověku. Důležité je ale to, že historická paměť přisuzovala iniciativu Janu Hasištejnskému, který měl na své pouti zmíněnou vzdálenost změřit. Symbolika této topografie nabývá na významu právě díky tomu, že měla být autentická, totiž dodržovat *přesnou vzdálenost, jež měla být zaznamenána očitým svědkem*.

Různé textové projevy cestopisců bylo možné sledovat z různých úhlů pohledů v dílčích podkapitolách celé práce. Široká škála možných interpretací prostorového vnímání ukazuje na mnohvrstevnatost středověkých kolektivních mentalit a vůbec na barvitě chápání světa kolem sebe. Na druhou stranu je zajímavé, že ve vztahu k prostoru se neprojevovaly zásadní rozdíly mezi katolíky (Šašek, Hasištejnský), utrakvisty (Jaroslav, Křivoústý) a českými bratry (Kabátník). Pokud se ve vnímání světa konfese projevila, bylo to spíše v dílčích příkladech (místo paměti upálení Jana Husa v Kostnici), které ale nenarušily obecnější trendy kolektivních mentalit v osvojování světa. Na závěr je nezbytné dodat, že vztahy mezi lidským myšlením a žitým světem mají charakter *dlouhého trvání*. Téma *Hranic* lze pokládat za dobrý příklad braudelovských pomalých změn.

7. Použitá a citovaná literatura

7.1 Prameny

Bernhard von Breidenbach, *Traktát o zemi svaté*, Knihovna národního muzea v Praze, sign.: 25 E 8.

Bernhard von Breidenbach, *Traktát o zemi svaté*, Královská kanonie premonstrátů na Strahově, sign.: DR IV 37/e.

Bernhard von Breidenbach, *Život Mohamedův*, Královská kanonie premonstrátů na Strahově, sign.: DR IV 37/c.

Bible, český ekumenický překlad, Praha: Česká biblická společnost, 2009, 1387 s.

Čelakovský, František L. (ed.), *Putování vysoce urozeného pána pana Jana z Lobkovic a na Hasištejně k božímu hrobu vykonané*, in: Česká včela, 1834, str. 11n., 51n., 67n., 91n., 116n., 139n., 164n., 203n., 220n., 244n., 276n., 306n., 331n., 388n., 403n.

Dostál, Josef (ed.), *Cesty do Svaté země*, Praha: Evropský Literární Klub, 1948, 252 s.

Erben, Karel J., *Rada králi Jiřímu o zlepšení kupectví v Čechách*, in: Výbor z literatury české. Díl II. Od počátku XV. až do konce XVI. století, Praha: František Řivnáč, 1868, str. 777–792.

Fiala, Zdeněk, *Petra z Mladoňovic Zpráva o mistru Janu Husovi v Kostnici*, Praha: SPN, 1965, 245 s.

Hrbek, Ivan, *Korán*, Praha: Academia, 2000, 797 s.

Hrdina, Karel (ed.), *Commentarius brevis et iucundus atque peregrinationis, pietatis et religionis causasusceptae ab Illustri et Magnifico Domino, Domino Leone, libero barone de Rosmital et Blatna... conscriptus a Venceslao Šašek de Běrkova et nunc primum in latinam linguam translatus et editus a Stanislao Pavlovský a Pavlovicz*, Praha, Orbis, 1951, 153 s.

Hrdina, Karel (ed.), *Kosmova kronika česká*, Praha: Odeon, 1975, 264 s.

Kalousek, Josef (ed.), *Denník českého poselstva ku králi francouzskému roku 1464*, in: Archiv Český VII., Praha, 1887, s. 427–445.

Kejř, Jiří (ed.), *Text mírového návrhu krále Jiřího*, in: Všeobecná mírová organizace podle návrhu českého krále Jiřího z let 1462/1464, Praha: ČSAV, 1964, str. 59–79.

Kneidl, Pravoslav (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě. Faksimile a výklad plzeňského tisku Mikuláše Bakaláře z roku 1506*, Praha: Památník národního písemnictví, 1981, 189 s.

Kolár, Jaroslav, *České znění Cesty do Jeruzaléma Martina Křivoústého*, Strahovská knihovna 18/19, 1983/1984, str. 67–95.

Kolár, Jaroslav, Nedvědová, Milada (eds.), *Próza českého středověku*, Praha: Odeon, 1983, 478 s.

Maleček, František (ed.), *Putování k svatému hrobu*, Praha: J. Otto, 1907, 180 s.

Miller, Václav, Racková, Marie, *Jan Hasištejnský z Lobkovic. K správě a naučení synu Jaroslavovi*, in: Jazyk a literatura v historické perspektivě, Ústí n. Labem: UJEP, 1998, str. 117–149.

Nejedlý, Martin, Adde, Eloïse, *Le journal de l'ambassade tchèque en France en 1464 par l'écuyer Jaroslav*, in: Annuaire-Bulletin de la société de l'histoire de France 2009, Paris: Société de l'histoire de France, 2012, str. 53–117.

Palacký, František (ed.), *Denník poslů krále Jiřího ku králi francouzskému Ludvíkovi XI. léta 1464 vyslaných*, in: Časopis Společnosti vlastenského museum w Čechách 1/1827, str. 40–67.

Péricard-Méa, Denise (ed.), *De la Bohême jusqu'à Compostelle : aux sources de l'idée d'union européenne : projet du roi Georges du Podebrady (1464) : récit du voyage en Europe du seigneur Léon de Rozmitál (1465–1467)*, Biarritz: Atlantica, 2008.

Petrů, Eduard (ed.), *Rytířské srdce majíce. Česká rytířská epika 14. století*, Praha: Odeon, 1984, 360 s.

Prášek, Justin V. (ed.), *Martina Kabátníka Cesta z Čech do Jerusalema a Kaira r. 149–92*, Praha: J. Otto, 1894, 80 s.

Schmeller, Joachim A., *Des böhmischen Herrn Leo's von Rožmital Ritter-, Hof-, und Pilger-Reise durch die Abendlande, 1465–1467*, Stuttgart, 1844.

Slavík, Fr. A. (ed.), *Cesta pana Lva z Rožmitálu po západní Evropě roku 1465–1467. Podle jeho průvodců rytíře Šaška z Mezihoří a Gabriela Tetzela z Norinberka*, Telč: Emil Šolc, 1890, 127 s.

Stones, Alison, Krochalis, Jeanne, Gerson, Paula, Shaver-Crandell, Annie, *The Pilgrim's guide to Santiago de Compostela. Critical Edition I-II*, London: Harvey Miller Publishers, 1998, 2 sv.

Storchová, Lucie (ed.), *Mezi houfy lotrův se pustiti... České cestopisy o Egyptě 15.–17. století*, Praha: Set out, 2005, 447 s.

Strejček, Ferdinand (ed.), *Jana Hasištejnského z Lobkovic putování k svatému hrobu*, Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1902, 122 s.

Svejkovský, František (ed.), *Deník o jízdě a putování pana Lva z Rožmitálu na Blatné z Čech až na konec světa*, Praha: Orbis, 1951, 151 s.

Šimák, František (ed.), *Cestopis tzv. Mandevilla*, Praha: SNKLU, 1963, 208 s.

Ryba, Bohumil (ed.), *Deník o jízdě a putování pana Lva z Rožmitálu na Blatné z Čech až na konec světa*, Praha: Československý spisovatel, 1974, 169 s.

Tichá, Zdeňka (ed.), *Jak starší Čechové poznávali svět. Výbor ze starších českých cestopisů 14.–17. století*, Praha: Vyšehrad, 1985, 325 s.

Tobolka, Zdeněk V., *M. Pavla Židka Spravovna*, Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1908, 194 s.

Urbánek, Rudolf, *Ve službách Jiříka krále. Deníky panoše Jaroslava a Václava Šaška z Bířkova*, Praha: Evropský literární klub, 1940, 217 s.

Wratislaw, A. H., *Diary of an Embassy from King George of Bohemia to Louis XI of France in the Year of Grace 1464*, London, 1871.

Zíbrt, Čeněk (ed.), *Staročeský lucidář. Text rukopisu Fürstenberského a prvotisku z roku 1498*, Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1903, 83 s.

7. 2 Sekundární literatura

Anders, Ines, Winzeler, Marius (eds.), *Lausitzer Jerusalem. 500 Jahre Heiliges Grab zu Görlitz*, Görlitz-Zittau: Gunter Oettel, 2005, 103 s.

Armstrongová, Karen, *Jeruzalém*, Praha: NLN, 1999, 470 s.

Auerbach, Erich, *Mimesis. Zobrazení skutečnosti v západoevropských literaturách*, Praha: Mladá fronta, 1998, 480 s.

Barthes, Roland, *Diskurz historie*, in: Česká literatura 55/2007, str. 815–829.

Bartlová, Milena, Čornej, Petr, *Velké dějiny zemí Koruny české VI. 1437–1526*, Praha: Paseka, 2007, 839 s.

Bartoš, František M., *Za královstvím kněze Jana*, in: Časopis národního muzea. Oddíl duchovědný CXVI/1947, str. 175–179.

Beaune, Colette, *Jeanne d'Arc*, Paris: Perrin, 1994, 540 s.

Beneš, Zdeněk, *Cesta do Svaté země Kryštofa Haranta jako kosmografický obraz světa*, in: Cesty a cestování v životě společnosti, Ústí nad Labem: UJEP, 1995, str. 137–152.

Bernau, Friedrich, *Hassenstein. Ein Beitrag zur Geschichte des Erzebirges*, Böhmisch Leipa, 1893, 245 s.

Birlouz, Eric, *À la table des seigneurs, des moines et des paysans du Moyen Âge*, Tours: Éditions Ouest-France, 2009, 128 s.

Bláhová, Marie, *Poznámky k otázce historického vědomí slezských intelektuálů v pozdním středověku*, in: Korunní země v dějinách českého státu II. Společné a rozdílné. Česká koruna v životě a vědomí jejích obyvatel ve 14.–16. století, Praha: ÚČD FF UK, 2005, str. 319–332.

Bloch, Marc, *Obrana historie aneb historik a jeho řemeslo*, Praha: Argo, 2011, 159 s.

Burke, Peter, *Francouzská revoluce v dějepisectví. Škola Annales (1929–1989)*, Praha: NLN, 2004, 137 s.

Cílek, Václav, *Krajiny vnitřní a vnější. Texty o paměti krajiny, smysluplném bobrovi, areálu jablkového štrúdlu a také o tom, proč lezeme na rozhlednu*, Praha: Dokořán, 2005, 269 s.

Cosgrove, Denis, *Landscape and Landschaft*, in: GHI Bulletin 35/2004, str. 57–71.

Curtius, Ernst Robert, *Evropská literatura a latinský středověk*, Praha: Triáda, 1998, 738 s.

Delumeau, Jean, *Dějiny ráje. Zahrada rozkoše*, Praha: Argo, 2003, 288 s.

Delumeau, Jean, *Strach na západě ve 14.–18. století I. Obležená obec*, Praha: Argo, 1997, 288 s.

Deluz, Christiane, *Prier a Jerusalem (Permanence et évolution d'après quelques récits de pèlerin occidentaux du V^e au XV^e siècles)*, in: Senefiance (La prière au Moyen Âge, littérature et civilisation) 10/1981, str. 187–209.

Eco, Umberto, *Desatero snění o středověku*, in: O zrcadlech a jiné eseje, Praha: Mladá fronta, 2002, str. 101–116.

Eco, Umberto, *Lector in fabula. Role čtenáře aneb interpretační kooperace v narativních textech*, Praha: Academia, 2010, 290 s.

Eco, Umberto, *Milion: popisovat neznámé*, in: O zrcadlech a jiné eseje, Praha: Mladá fronta, 2002, str. 80–86.

Eliade, Mircea, *Mýtus o věčném návratu*, Praha: Oikymen, 2009, 131 s.

Machek, Václav, *Etymologický slovník jazyka českého*, Praha: NLN, 2010, 866 s.

Febvre, Lucien, *La terre et l'évolution humaine. Introduction géographique a l'histoire*, Paris: Albin Michel, 1938, 473 s.

- Geertz, Clifford, *Interpretace kultur. Vybrané eseje*, Praha: Slon, 2000, 565 s.
- Gennep, Arnold van, *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*, Praha: NLN, 1997, 201 s.
- Graboïs, Aryeh, *Le pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen Âge*, Paris, Bruxelles: De Boeck Université, 1998, 266 s.
- Greenblatt, Stephen, *Podivuhodná vlastnictví. Zázraky Nového světa*, Praha: Karolinum, 2004, 247 s.
- Gurevič, *Kategorie středověké kultury*, Praha: Mladá fronta, 1978, 286 s.
- Halbwachs, Maurice, *Kolektivní paměť*, Praha: Slon, 2009, 289 s.
- Halbwachs, *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte*, Paris: Presses Universitaires de France, 1971, 205 s.
- Havelka, Miloš, *Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny „české otázky“ 1895–1989*, Praha: NLN, 2001, 203 s.
- Hlaváček, Petr, Pachner, Jaroslav, *K ikonografickému programu nástěnných maleb v presbytáři františkánského kostela Čtrnácti sv. Pomocníků v Kadani*, in: Umění LIII/2005, str. 165–170.
- Hlaváček, Petr, *Kristocentrická dimenze kultu Čtrnácti sv. Pomocníků aneb k reformní spiritualitě pozdního středověku*, in: Husitský Tábor 15/2006, str. 9–33.
- Hlaváček, Petr, *Nový Jeruzalém? Spirituální rozměr kadaňské rezidence Jana Hasištejnského z Lobkovicz (†1517)*, in: Dvory a rezidence ve středověku, Praha, 2006, str. 237–271.
- Hlaváček, Petr, *Retrospektiva dějin františkánského kláštera Čtrnácti sv. Pomocníků v Kadani v 15. a 16. století: Geneze, rozkvět a úpadek*, in: Gotické umění a jeho souvislosti I, Ústí n. Labem, 2001, str. 79–106.
- Howard, Donald R., *Writers and Pilgrims. Medieval Pilgrimage Narratives and Their Posterity*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1980, 134 s.
- Charvát, Petr, „Múřeníni, Arabi“, *pohané a Martin Kabátník z Litomyšle*, in: Sborník prací ze společenských a přírodních věd pro okres Svitavy 3/1999, str. 13–29.

Chlíbec, Jan, *Náhrobek Jana Hasištejnského z Lobkovic a místo pozdně gotické sepulkrální plastiky ve františkánských klášterních kostelech*, in: *Umění* 44/1996, str. 235–244.

Jirásek, Alois, *Z Čech až na Konec světa*, Praha: Albatros, 1971, 106 s.

Jireček, Josef, *Cesta do Jeruzaléma z l. 1490*, in: *Časopis Musea Království českého* 35/1861, str. 272–273.

Klusáková, Luďa (ed.), *„We“ & „the others“: Modern European societies in search of identity*, Praha: Karolinum, 2004, 275 s.

Kohút, Leo (ed.), *Mikuláš Bakalár Štetina. Štúdie a materiály o živote a diele slovenského prvotlačiaru v Plzni*, Bratislava: SAV, 1966, 151 s.

Koutníková, Ludmila, *Český prvotisk „Traktát o zemi svaté“*, in: *Časopis čs. knihovníků* III/1924, str. 191–196.

Kubiš, Karel (ed.), *Obraz druhého v historické perspektivě II. Identity a stereotypy při formování moderní společnosti*, Praha: Karolinum, 2003, 208 s.

Kuchař, Karel, *Mapový obraz Čech před 500 lety*, in: *Kartografický přehled* 8/1954, str. 67–68.

Kuchař, Karel, *Vývoj mapového zobrazení území Československé republiky I. díl. Mapy českých zemí do poloviny 18. století*, Praha: Ústřední správa geodézie a kartografie, 1959, 68 s.

Kundera, Milan, *Zneuznávané dědictví Cervantesovo*, Brno: Atlantis, 2005, 45 s.

Kunský, Josef, *Čeští cestovatelé I.*, Praha: Orbis, 1961, 421 s.

Kvítková, Naděžda, *Jazyková stránka cestopisu Martina Kabátníka*, in: *Cestování v jazyce a literatuře*, Ústí n. Labem: UJEP, 1995, str. 78–83.

Le Goff, Jacques, *L'Europe est-elle née au Moyen Âge?*, Paris: Seuil, 2003, 341 s.

Le Goff, Jacques, *Zrození očiště*, Praha: Vyšehrad, 2003, 372 s.

Le Goff, Jacques, *Za jiný středověk. Čas, práce a kultura na středověkém Západě: 18 esejů*, Praha: Argo, 2005, 438 s.

Macek, Josef, *Jagellonský věk v českých zemích. 1471–1526. 1–4*, Praha: Academia, 2001–2002, 2. sv.

Macek, Josef, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Praha: Argo, 2001, 488 s.

Malaníková, Michaela, *Ke vzniku cestopisu Václava Šaška z Bířkova a možnostem jeho interpretace*, in: *Studia Historica Brunensia* 55/2008, str. 21–33.

Małyśz, Bohdan, „*Nábožný a mravní rigorismus*“? *Vzájemné hodnocení Čechů a cizinců v době poděbradské ve světle cestopisu panoše Jaroslav*, in: *Sborník prací pedagogické fakulty Masarykovy univerzity, řada společenských věd* 23/2009, str. 15–32.

Małyśz, Bohdan, *Najstarsza czeska relacja podróżnica. Poselstwo Jerzego z Podiebradów do Francji w roku 1464 w świetle dziennika Jarosława*, Czeski Cieszyn: Kongres Polaków w Republice Czeskiej, 2004, 127 s.

Małyśz, Bohdan, *Problematika wyznaniowa w relacjach Czechów podróżujących na bliski wschód w II połowie XV wieku*, in: *Portolana. Studia mediterranea*, vol. 2: *Religie świata śródziemnomorskiego*, Kraków, 2006, str. 211–222.

Marin, Olivier, *Le péril turc au miroir du Pèlerinage au Saint-Sépulcre de Jean Hasištejnský de Lobkovice (1493)*, in: *La noblesse et la croisade à la fin du Moyen Âge* (France, Bourgogne, Bohême), Toulouse: Université de Toulouse, 2009, str. 233–253.

Marková, Markéta, *Vymezování hranic a jejich značení v přírodě ve středověku*, in: *Regiony – časoprostorové průsečíky?*, Praha: Historický Ústav AV ČR, 2008, str. 98–106.

Martin, Hervé, *Mentalités Médiévales*, Paris: Presses Universitaires de France, 1996, 516 s.

Martin, Hervé, *Mentalités Médiévales II.*, Paris: Presses Universitaires de France, 2001, 297 s.

Maur, Eduard, *A země horami obložena a nad jinými výše položena... Vize pohraničních hor jako obranného valu Čech v české historiografii od Kosmy k Palackému*, in: *Ve znamení zemí Koruny české. Sborník k šedesátým narozeninám prof. PhDr. Lenky Bobkové, CSc.*, Praha: Casablanca, 2006, 684 s.

Maur, Eduard, *Paměť hor. Šumava, Říp, Blaník, Hostýn, Radhošť*, Praha: Havran, 2006, 375 s.

Mendel, Miloš, Ostránský, Bronislav, Rataj, Tomáš, *Islám v srdci Evropy. Vlivy islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*, Praha: Academia, 2007, 499 s.

Morris, Colin, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West. From the Beginning to 1600*, New York, 2005, 427 s.

Michaud-Fréjaville, Françoise, *Le voyage du seigneur Léon de Rozmítal en occident, un apprentissage?*, in: *Voyages et voyageurs au Moyen âge*, Paris: Publication de la Sorbonne, 1996, str. 31–51.

Minois, Geroges, *La guerre de Cent Ans. Naissance de deux nations*, Paris: Perrin, 2008, 804 s.

Nahodil, Otakara, *Místo a význam cestopise Martina Kabátníka v dějinách české ethnografie*, in: *Český lid* 39/1952, str. 156–157.

Nejedlý, Martin, *Fortuny kolo vrtkavé. Láska, moc a společnost ve středověku*, Praha: Aleš Skřivan ml., 2003, 426 s.

Nejedlý, Martin, *Promouvoir une alliance anti-turque, éviter une croisade anti-hussite: un noble tchèque en mission diplomatique. Le témoignage de l'écuyer Jaroslav sur l'ambassade à Louis XI en 1464*, in: *La noblesse et la croisade à la fin du Moyen Âge (France, Bourgogne, Bohême)*, Toulouse: Université de Toulouse, 2009, str. 163–184.

Nejedlý, Martin, *Spisy středověkých cestovatelů jako podnět k „poutím mimo vyšlapané stezky“*, in: Guillebert de Lannoy. *Cesty a poselstva*, Praha: CMS, Scriptorium, 2009, str. 101–130.

Nejedlý, Martin, *Středověký mýtus o Meluzíně a rodová pověst Lucemburků*, Praha: Scriptorium, 2007, 503 s.

Nejedlý, Martin, *Traité de paix et ambassades de bonne volonté de Georges, le « roi hussite »*, in: *De la Bôhème jusqu'à Compostelle. Aux sources de l'idée d'union européenne*, Biarritz: Atlantica, 2008

Neubauer, Zdeněk, *Prímluvce postmoderny*, Praha: Michal Jůza & Eva Jůzová, 1994, 84 s.

Němec, Igor (ed.), *Slova a dějiny*, Praha: Academia, 1980, 324 s.

Nora, Pierre (ed.), *Lieux de Mémoire*, Paris: Gallimard, 1984–1992.

Ong, Walter J., *Technologizace slova. Mluvená a psaná řeč*, Praha: Karolinum, 2006, 236 s.

Pánek, Jaroslav, *Olomoucký biskup Stanislav Pavlovský a česká šlechta*, in: Okresní archiv v Olomouci 1989, Olomouc: Okresní archiv, 1990, str. 35–58.

Paravicini, Werner, *Europäische Reiseberichte des späten Mittelalters. Teil 1*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2001, 270 s.

Pastoureau, Michel, *Medvěd. Dějiny padlého krále*, Praha: Argo, 2011, 319 s.

Pavera, Libor, *Západní Evropa v cestopisech Václava Šaška z Bírkova a Bedřicha z Donína*, in: Cesty a cestování v jazyce a literatuře, Acta Universitatis Purkynianae 11. Studia litteraria et linguistica, Ústí nad Labem: UJEP, 1995, str. 93–103.

Petráček, Karel, *Čtyři poutníci jeruzalémští*, in: Nový Orient 12/1957, str. 151–152.

Petráček, Karel, *Český přínos k poznání Etiopů a jejich země*, in: Československá etnografie 6/1958, s. 55–68,

Petrů, Eduard, *Cesta jako klíčový motiv starších slovanských literatur*, in: Slavia 64/1995, str. 125–131.

Petrů, Eduard, *Vzdálené hlasy. Studie o starší české literatuře*, Olomouc: Votobia, 1996, 443 s.

Petrů, Eduard, *Vzrušující skutečnost. Fakta a fantazie ve středověké a humanistické literatuře*, Ostrava: Profil, 1984, 193 s.

Propp, Vladimir J., *Morfologie pohádky a jiné studie*, Jinočany: H&H, 2008, 343 s.

Putna, Martin C., *Literatura, krajina, Neapol*, in: Krajina zevnitř, Praha: Malá Skála, 2002, str. 25–42.

Rapp, Francis, *Mutations et difficultés du pèlerinage à la fin du Moyen Age (XIVe-XVe siècle)*, in: Les Chemins de Dieu, Paris, 1982, str. 209–234.

Richard, Jean, *Les récits de voyages et de pèlerinages* (=Typologie des sources du Moyen Âge Occidental 38), Turnhout: Brepols, 1996, 91 s.

Sádlo, Jiří (ed.), *Krajina a revoluce. Významné přelomy ve vývoji kulturní krajiny českých zemí*, Praha: Malá skála, 2008, 255 s.

Said, Edward W., *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*, Praha, Litomyšl: Paseka, 2008, 459 s.

Searle, John, *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2010, 208 s.

Schama, Simon, *Krajina a paměť*, Praha: Argo, Dokořán, 2007, 702 s.

Scheinostová, Alena, *Stvoření místa ve středověkém cestopise (Cestopis tzv. Mandevilla)*, in: Česká literatura 2/2004, str. 149–171.

Scholes, Robert, Kellogg, Robert, *Povaha vyprávění*, Brno: Host, 2002, 328 s.

Sokol, Vojtěch, *Život Mohamedův z r. 1498 a jeho předloha*, in: Listy filologické 50/1923, str. 35–42.

Spěváček, Jiří, *Mentality a dějiny mentalit v proměnách evropského myšlení*, in: Sborník Společnosti Přátel Starožitností 4/1996, str. 59–70.

Stanzel, Franz K., *Teorie vyprávění*, Praha: Odeon, 1988, 327 s.

Storchová, Lucie, *Biblická topografie a inscenace orientálního cizího v českých cestopisech raného novověku*, in: Františkánství v kontaktech s jiným a cizím, Praha: FF UK; Filosofía, 2009, str. 64–81.

Středová, Veronika, *Počátky formování konceptu dějin mentalit v české historiografii*, Praha: Scriptorium, 2008, 164 s.

Šimek, František (ed.), *Cestopis tzv. Mandevilla*, Praha: SNKLU, 1963, 205 s.

Šmahel, František, *Antoine Marini de Grenoble et son Mémoire sur la nécessité d'une alliance anti-turque*, in: La noblesse et la croisade à la fin du Moyen Âge (France, Bourgogne, Bohême), Toulouse: Université de Toulouse, 2009, str. 205–232.

Todorov, Tzvetan, *Dobytí Ameriky. Problém druhého*, Praha: Mladá fronta, 1996, 320 s.

Torre, Angelo, *Un tournant spatial en histoire? Paysages, regards, ressources*, in: Annales. Histoire, science, sociales 63/2008, s. 1127–1144.

Třeštík, Dušan, *Kosmas. Studie s výběrem z Kosmovy kroniky*, Praha: Melantrich, 1972, 214 s.

Třeštík, Dušan, *Mýty kmene Čechů (7.–10. století). Tři studie ke „starým pověstem českým“*, Praha: NLN, 2008, 292 s.

Třeštík, Dušan, *Mysliti dějiny*, Praha, Litomyšl: Paseka, 1999, 222 s.

Třeštík, Dušan, *Věk zlatý a železný*, in: Naše živá i mrtvá minulost, Praha: Svoboda, 1968, 212 s.

Turner, Victor, *Průběh rituálu*, Brno: Computer Press, 2004, 194 s.

Urbánek, *České cesty na Západ a nejstarší dva české cestopisy*, in: Ve službách Jiříka krále, Praha: Evropský Literární Klub, 1940

Urbánek, Rudolf, *České dějiny III. Věk poděbradský I – IV*, Praha: ČSAV, 1962, 4 sv.

Wittgenstein, Ludwig, *Filosofická zkoumání*, Praha: Filosofia, 1993, 294 s.

Wolfzettel, Friedrich, *Le discours du voyageur*, Paris: Presses Universitaires de France, 1996, 335 s.

Zumthor, Paul, *La lettre et la Voix de la „littérature“ médiévale*, Paris: Seuil, 1987, 346 s.

Zumthor, Paul, *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris: Seuil, 1993, 445 s.

7.3 Internetové zdroje

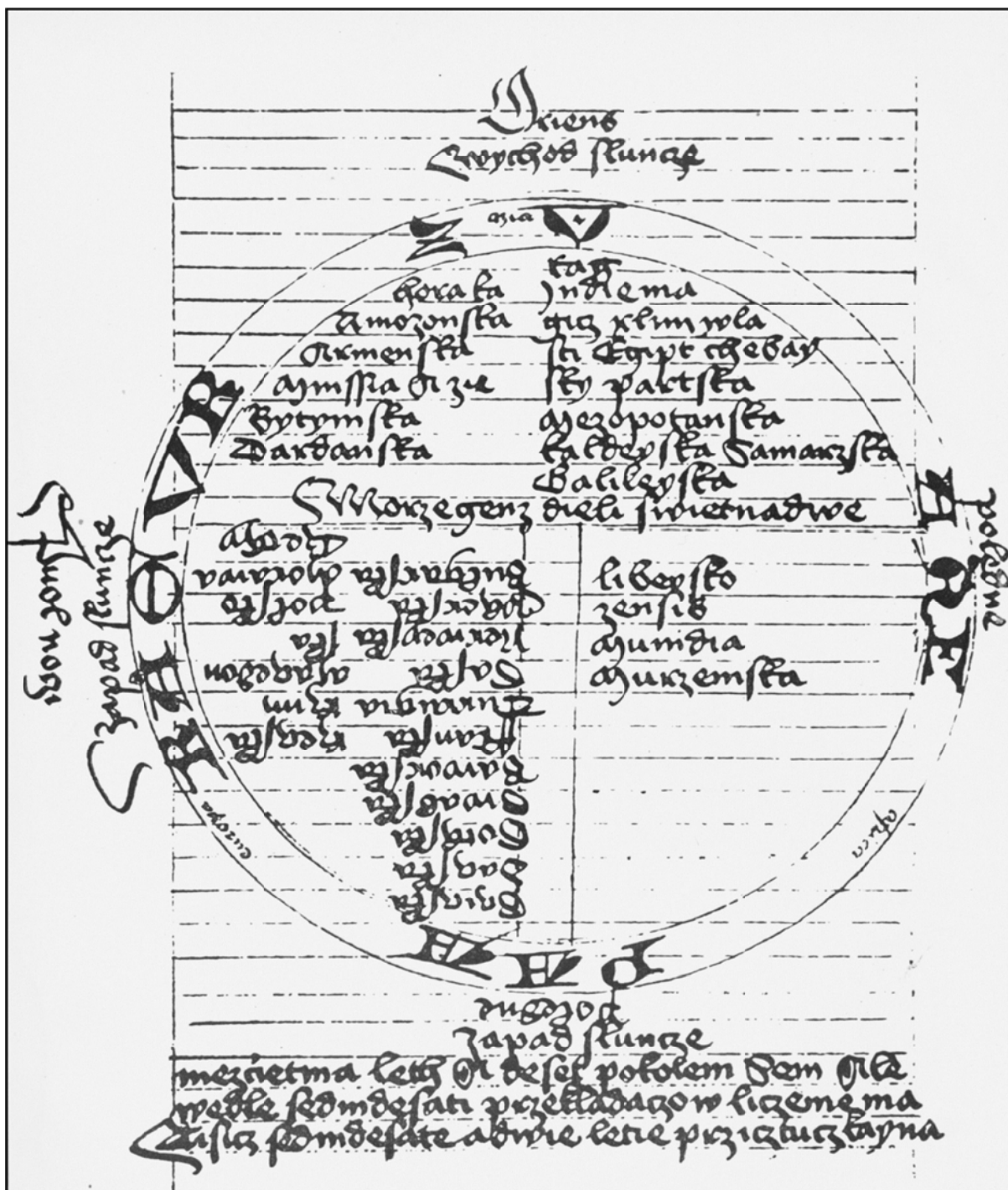
<http://www.andreasfeininger.cz/navsteva.html> [navštíveno, 11. 7. 2012]

http://www.geog.fu-berlin.de/2bik/Kap2/images/2_2-04.jpg [navštíveno, 11. 7. 2012]

8. Přílohy

Příloha č. 1

Světová mapa Vavřince z Březové typu T v O. Převzato z Kunský, Josef, *Čeští cestovatelé I.*, Praha, 1961.



Příloha č. 2

Obraz pozemského ráje se základními atributy. Uzavřená zahrada a studna, z níž pramení čtyři světové řeky. Převzato z Birlouz, Eric, *À la table des seigneurs, des moines et des paysans du Moyen Âge*, Tours, 2009.



Příloha č. 3

Zvýraznění horského pásu Čech na „Romweg“ Erharda Etzlauba.

http://www.geog.fu-berlin.de/2bik/Kap2/images/2_2-04.jpg



Příloha č. 4

Nápodoba kaple Božího hrobu ve Zhořelci. Převzato z Anders, Ines, Winzeler, Marius (eds.), *Lausitzer Jerusalem*, Görlitz-Zittau, 2005.



Příloha č. 5

Nákres kaple Božího hrobu v *Peregrinatio in terram sanctam* Berharda von Breidenbach. Převzato z Anders, Ines, Winzeler, Marius (eds.), *Lausitzer Jerusalem*, Görlitz-Zittau, 2005.



Příloha č. 6

Náhrobek *transi* Jana Hasištejnského z Lobkovic. Převzato z Chlíbec, Jan, *Náhrobek Jana Hasištejnského z Lobkovic a místo pozdně gotické sepulkrální plastiky ve františkánských klášterních kostelech*, in: *Umění* 44/1996, str. 235–244.



Příloha č. 7

Ilustrace starých tisků. Nalevo výřez titulní strany tisku *Kabátníkovy cesty* z roku 1539. Vpravo zobrazení poutníků na cestě do Svaté země po moři. Výřez z titulní strany prvotisku *Traktát o zemi svaté* z roku 1498.

